
PETER SLOTERDIJK
IRA Y TIEMPO
BIBLIOTECA DE ENSAYO SIRUELA

Peter Sloterdijk

Ira y tiempo

Ensayo psicopolítico

Traducción del alemán de
Miguel Ángel Vega Cernuda
y Elena Serrano Bertos

Biblioteca de Ensayo 70 (Serie Mayor) Ediciones Siruela



Este libro ha recibido una ayuda a la traducción por parte del Goethe-Institut, financiado por el Ministerio de Asuntos Exteriores alemán

Título original: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*
En cubierta: Peter Sloterdijk. © foto: Sven Paustian / FOCUS / CONTACTO
Colección dirigida por Ignacio Gómez de Liaño
Diseño gráfico: Gloria Gauger

c/ Almagro 25, ppal. dcha.
28010 Madrid. Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
ISBN: 978-84-9841-300-7
Depósito legal: M-3.646-2010
Impreso en Anzos
Printed and made in Spain

Papel 100 % procedente de bosques bien gestionados.

Índice

Ira y tiempo

Ensayo psicopolítico

Introducción

La primera palabra europea

Como una llamada que no tolera resistencia alguna, en el inicio de la primera frase de la tradición europea, en el verso introductor de la *Ilíada*, aparece, de manera fatal y solemne, la palabra «ira». Como corresponde al objeto directo de una oración bien construida, este sustantivo está en acusativo: «La ira canta, oh diosa, del Pelida Aquiles...». El hecho de que aparezca en primer lugar hace resonar un *pathos* exagerado. ¿Qué especie de relación con la ira se propone al oyente en ese mágico comienzo de la epopeya? Aquella ira con la que empezó todo en Occidente, ¿de qué forma quiere expresarla el recitador? ¿La representará como un poder que implica a pacíficos seres humanos en horribles sucesos? Consiguientemente, ¿habría que amortiguar, domar, reprimir éste, el más humano y terrible de los afectos? ¿Se aparta uno rápidamente del camino tan pronto se anuncia en otros o surge en uno mismo? ¿Se debe sacrificar en todo tiempo a la visión más neutral y mejor?

Éstas son, como frecuentemente se ha advertido, cuestiones contemporáneas que nos llevan muy lejos del objeto... cuando éste se llama la cólera de Aquiles. El mundo antiguo había emprendido un camino propio hacia la ira que ya no puede ser el de los modernos. Donde éstos apelan a los terapeutas o llaman a la policía, antiguamente el sabio se dirigía al mundo superior: para hacer sonar la primera palabra europea, Homero invoca a la diosa, conforme a un antiguo uso de los rapsodas, y, siguiendo esta visión, quien tiene como propósito algo desproporcionado lo mejor es que comience de manera modesta: no soy yo, Homero, el que puede garantizar el éxito de mi canto. Desde siempre cantar ha significado abrir la boca para que fuerzas superiores se puedan manifestar. Si mi exposición consigue éxito y autoridad, serán responsables de ello las musas y, más allá de las musas, ¿quién sabe?, el dios, la diosa misma. Si, por el contrario, el canto

resuena sin ser oído, es que los poderes superiores no tuvieron interés en él. En el principio fue la palabra «ira» y la palabra tuvo éxito:

μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω ᾿Αχιλῆος
οὐλομένην, ἣ μυρί᾿ ᾿Αχαιοις ἄλγε᾿ ἔθηκε

[La ira canta, oh diosa, del Pelida Aquiles, /maldita, que causó a los aqueos incontables dolores...]

En estos versos de invocación de la *Ilíada* se prescribe de manera inequívoca de qué forma los griegos, pueblo ejemplar de la civilización occidental, deben afrontar la irrupción de la ira en la vida de los mortales: con una admiración que sea adecuada a su manifestación. La primera llamada de nuestra tradición cultural –aunque cabría preguntarse si este «nuestra» es todavía válido– ¿expresa el ruego de que el mundo superior se digne a apoyar el canto de la ira de un único combatiente? Es notable que en ello el cantor no admita ningún tipo de componendas. Desde los primeros versos acentúa una y otra vez la vuelta funesta de la ira heroica: allí donde se manifiesta, se reparten golpes a diestro y siniestro. Los mismos griegos tienen que sufrir más que los troyanos. Incluso al comienzo del acontecimiento guerrero, la cólera de Aquiles se dirige contra los suyos para colocarse de nuevo, sólo poco antes de la batalla definitiva, del lado de los griegos. El tono de los primeros versos propone el programa: las almas de los héroes vencidos –aquí llamados de manera formal, pero en general representados más bien como fantasmas en penumbra– se precipitan al Hades y de sus inanimados cuerpos Homero dice: «ellos mismos» son devorados a cielo abierto por aves y perros.

Con eufórica mesura se desliza la voz del cantor sobre el horizonte de aquella existencia de la que se pueden contar cosas. Ser griegos y oír esa voz significa, durante la época clásica, una y la misma cosa. Allí donde se percibe, una cosa queda clara de inmediato: paz y guerra son dos denominaciones para sendas fases de un contexto vital en el que nunca se pone en cuestión el pleno empleo de la muerte. También el hecho de que el héroe encuentre prematuramente la muerte forma parte del mensaje de la epopeya. Si alguna vez tuvo sentido la palabra «glorificación de la violencia», ésta sería la de este introito al más antiguo documento de la

cultura europea. Sin embargo, significaría casi lo contrario de aquello que se pretende en su uso actual, inevitablemente desaprobatorio. Cantar la ira significa hacerla memorable, pero lo que es memorable está siempre próximo a aquello que resulta impresionante y perpetuamente estimable. Estas valoraciones son tan opuestas a las maneras de pensar y de sentir de los modernos que habrá que admitirlo: nos seguirá estando vedado un acceso auténtico al sentido propio de la comprensión homérica de la ira.

Sólo aproximaciones indirectas nos pueden seguir ayudando. Nos damos cuenta de que no se trata de la ira santa de la que nos hablan las fuentes bíblicas. No se trata de la sublevación de los profetas ante la visión de los horrores contra la divinidad, ni de la ira de Moisés, que rompe las tablas mientras el pueblo se divierte con el becerro de oro; ni del odio lánguido del salmista que no puede esperar el día en el que los justos bañen sus pies en la sangre de los blasfemos[1]. Tampoco la cólera de Aquiles tiene mucho que ver con la cólera de Yahvé, el primer dios de las tempestades y los desiertos, bastante rastrero por cierto, que, como «dios jadeante», marcha al frente de su pueblo en trance de éxodo y a cuyos perseguidores aniquila entre tormentas y oleajes[2]. Sin embargo, tampoco se está pensando en los vanos ataques de ira de carácter profano que tienen ante su vista los posteriores sofistas y los filosóficos maestros de la moral cuando predican el ideal del autodominio.

La verdad es que Homero se mueve dentro de un mundo pleno de un feliz e ilimitado belicismo. Por muy oscuros que puedan ser los horizontes de este universo de luchas y muertes, el tono fundamental de la representación está determinado por el orgullo, testigo de semejantes dramas y destinos. Su brillante visibilidad se reconcilia con la dureza de los hechos: esto es algo que Nietzsche había designado con el artístico término de «apolíneo». Ningún hombre moderno puede retrotraerse a una época en la que los conceptos «guerra» y «felicidad» formaban una constelación llena de sentido. Para los primeros oyentes de Homero resultan una pareja inseparable. El lazo entre ellos lo constituye el culto al héroe de estilo antiguo, que el hombre moderno sólo tiene presente en las comillas de la formación histórica.

Para los antiguos, el heroísmo no era una actitud refinada, sino el más vital de todos los posibles puntos de vista ante los hechos de la vida. A sus ojos, un mundo sin manifestaciones heroicas habría significado la nada, el

estado en el cual los seres humanos estarían entregados sin defensa posible a la soberanía de la naturaleza. La *physis* realiza todo, el hombre no puede nada: así habría rezado el principio de un universo carente de heroísmo. El héroe, por el contrario, se entrega a la prueba de que también por parte humana son posibles acciones y obras en la medida en que las permiten los favores divinos. Los antiguos héroes sólo son celebrados en la medida en que son ejecutores de acciones y realizadores de obras. Sus acciones testimonian lo más valioso que los mortales, tanto entonces como más tarde, podían experimentar: que en la espesura llena de sucesos naturales se habría abierto un claro compuesto de no-impotencia y no-indiferencia. En los relatos de las hazañas resplandece la primera buena nueva: bajo el sol tiene lugar algo más que lo indiferenciado y lo siempre idéntico. En la medida en que se realizan acciones auténticas, los informes responden por ellos mismos a la pregunta: ¿por qué hacen los hombres algo y no más bien nada? Lo hacen para ampliar el mundo con cosas nuevas y dignas de ser celebradas. Dado que los realizadores de cosas nuevas eran representantes del género humano, si bien extraordinarios, queda abierta para los demás la vía del orgullo y de la admiración cuando escuchan las acciones y sufrimientos de los héroes.

Lo nuevo, sin embargo, no puede aparecer más que como noticia del día. Para que sea legítimo, debe encubrirse como prototípico, primigenio y eternamente retornante y apelar a la aprobación largo tiempo prevista de los dioses. Sólo en el caso de que se dé lo nuevo como un suceso arcaico, entonces surge el mito. La epopeya es su forma más móvil, amplia, festiva y apropiada para el discurso en las ciudades, en las plazas de la aldea y ante un primer público urbano[3].

La exigencia de lo heroico es el presupuesto para todo lo que surge. Sólo porque la ira que provoca horror por la heroica manifestación guerrera es irrenunciable, puede el rapsoda dirigirse a la diosa para comprometerla en los veinticuatro cantos. Si la cólera que la musa debe ayudar a cantar no fuera ella misma de naturaleza superior, ya la mera intención de invocarla significaría una blasfemia. Sólo porque hay una ira que se concede desde arriba resulta legítimo envolver a los dioses en los duros asuntos de los hombres. Quien bajo semejantes premisas canta la ira, celebra una fuerza que libera a los hombres de su determinación vegetativa y los coloca bajo un cielo superior con ganas de espectáculo. Los habitantes de la tierra

respiran aliviados desde el momento en que se pueden representar y los dioses son espectadores que asisten complacidos a la comedia terrenal.

La comprensión de estos acontecimientos, para nosotros muy lejanos, se puede facilitar tan pronto como, según la concepción de los antiguos, el héroe y su cantor se corresponden en un sentido auténticamente religioso. Religiosidad es la aceptación, por parte de los hombres, de su medialidad. Como bien es sabido, talentos mediales emprenden distintos caminos, pero pueden cruzarse en importantes puntos de conexión. El pluralismo de los «medios» es consecuentemente una circunstancia que se retrotrae a los primeros instantes de la cultura. Sin embargo, en esa época los medios no son los aparatos técnicos sino los mismos hombres con sus potenciales orgánicos y espirituales. Así como el rapsoda podría ser la pieza oral de un poder cantor, así se siente el héroe como brazo de la cólera que realiza obras memorables. La laringe del uno y el brazo armado del otro constituyen juntos un cuerpo híbrido; más que al guerrero mismo, su brazo armado pertenece a Dios, quien a través de motivos secundarios actúa en las circunstancias humanas; y él pertenece naturalmente a su cantor, al que tanto el héroe como sus armas deben agradecer su fama imperecedera. De esta manera, la relación Dios-Héroe-Rapsoda constituye la primera asociación «medial» efectiva. Los mil años que en el espacio mediterráneo siguen a Homero tratan una y otra vez de Aquiles y de su utilidad para las musas de la guerra.

No es necesario gastar mucho tiempo para comprobar que en la actualidad ningún hombre estaría auténticamente en situación de pensar así, excluidos quizá algunos habitantes de esotéricas mesetas donde el proceso de remagización del mundo ha producido mayores avances. Por lo demás, nosotros no sólo hemos dejado de juzgar y sentir como los antiguos, sino que también los despreciamos en secreto porque ellos siguen siendo «hijos de su tiempo», prisioneros de un heroísmo que sólo podemos comprender como arcaico e inadecuado. ¿Qué se podría presentar a Homero desde el punto de vista actual y desde las costumbres de la llanura? ¿Habría que achacarle que estaría ofendiendo la dignidad humana en la medida en que concibiera a los individuos de manera demasiado directa como medios que reciben órdenes de seres superiores que los gobiernan? ¿Es que acaso despreciaba la integridad de las víctimas en la medida en que celebraba a los poderes que inferían esos daños? ¿Neutralizaría el poder

arbitrario y haría de los sucesos bélicos inmediatos juicios divinos? ¿O debería atenuarse el reproche al comprobar que él se había dejado llevar de la impaciencia? ¿No habría podido esperar hasta el Sermón de la Montaña y haber leído el *De ira* de Séneca, breviario estoico del control de los afectos que constituía la base para la ética cristiana y humanística?

Por supuesto que en el horizonte de Homero no hay ningún punto de apoyo para semejantes reproches. El canto a la energía heroica de un guerrero con el que comienza la epopeya de los antiguos eleva la ira a la condición de substancia de la que se ha hecho el mundo, en el caso de que admitamos que «mundo» designa aquí el conjunto de figuras y escenas de las vidas de nobles guerreros antiguo-helénicos durante el primer milenio antes del inicio del cómputo del tiempo cristiano. Se podría creer que semejante punto de vista haya desaparecido, como muy tarde, con la Ilustración. Sin embargo, rechazar esta imagen de las cosas, marcada por la primacía de la lucha constituida en totalidad, le gustaría menos al realista cultivado del presente de lo que podría creer el refinado sentimiento pacifista. También los modernos tienen la tarea de pensar en la guerra, nunca del todo despreciada. Incluso esta tarea se asoció durante largo tiempo con el polo masculino de la formación[4]. Con esta vara se midieron ya los discípulos de la Antigüedad, cuando los sectores dirigentes de Roma importaron, junto con los restantes modelos griegos de cultura, también el belicismo épico de sus maestros, sin olvidar lo más mínimo su militarismo autóctono. Y de esta manera, la juventud de Europa, generación tras generación, lo fue aprendiendo de nuevo a partir del Renacimiento, después de que fuera evocada la ejemplaridad de los griegos para la escuela de los estados nacionales, que resurgían con consecuencias de amplio alcance. ¿No sería posible considerar que también las llamadas guerras mundiales del siglo XX, entre otras cosas, significaran repeticiones de la guerra troyana, organizadas por los Estados mayores cuyas cabezas pensantes, a ambas partes de las líneas enemigas, se entendían respectivamente como los más grandes de los aqueos e, incluso, como los sucesores del colérico Aquiles y portadores de una vocación atlético-patriótica por la victoria y la fama en la posteridad[5]? El héroe inmortal muere infinidad de veces. En definitiva, ¿no fue Karl Marx quien en septiembre de 1864 expresó su condolencia a la condesa Hatzfeld por la muerte en duelo de Lassalle, el caudillo de los trabajadores, con las palabras: «Éste ha muerto joven, en triunfo, como Aquiles».[6]

Aquí no vamos a decidir la cuestión de si ya Homero, lo mismo que después Heráclito y, mucho más tarde aún, Hegel, creía que la guerra era la madre de todas las cosas. Tampoco si es incierto o más bien improbable que el patriarca de la historia de las guerras, el maestro de historiadores de muchas generaciones poseía un concepto de «historia» o de «civilización». Sólo es seguro que el universo de la *Ilíada* está entretejido con las hazañas y sufrimientos de la cólera *(menis)*, así como que la posterior *Odisea* declina las hazañas y sufrimientos de la astucia *(metis)*. Para la ontología arcaica el mundo es la suma de las batallas que se disputan en él. La ira épica se les aparece a sus cantores como una energía primaria que brota desde lo más profundo, que no es desviable como el rayo o la luz del sol. Ella es fuerza de acción en forma quintaesenciada. Dado que ella «por sí misma» exige como primera substancia el predicado, precede a todas sus provocaciones locales. El héroe y su *menis* constituyen para Homero una pareja inseparable, de tal manera que, por lo que respecta a esta unión preestablecida, sobra cualquier derivación de la ira de sus motivaciones exteriores. Aquiles está lleno de ira de la misma manera que el Polo Norte es de hielo, el Olimpo está rodeado de nubes y el monte Ventoux se ve azotado por el viento.

Esto no excluye que las provocaciones de la ira preparen el escenario. Su papel se limita literalmente a provocarlo, sin modificar su esencia. Como fuerza que mantiene unido en su intimidad un mundo en litigio, la ira garantiza la unidad de la substancia en la pluralidad de las erupciones. Existe antes que todas sus manifestaciones y sobrevive sin ninguna variación a sus más intensos dispendios. El que el enfurecido Aquiles esté acurrucado en su tienda, humillado, casi paralizado y airado con su propia gente porque el rey de reyes Agamenón le ha negado a la bella esclava Briseida, «presente honorífico» que, desde un punto de vista simbólico es muy representativo, no supone ninguna quiebra en su airado carácter. La capacidad de padecer una preterición caracteriza al gran caudillo; todavía no necesita la virtud de los perdedores de «poder ser indiferente». A él le es suficiente con saber que está en su derecho y que Agamenón le debe algo. Esta deuda, según los conceptos griegos de la Antigüedad, existe objetivamente, dado que el honor del gran guerrero es de naturaleza objetiva o concreta. Sólo cuando el primero en rango le niega una distinción al primero en fuerza se produce la herida del honor al más alto nivel. El episodio de la ira manifiesta la fuerza de Aquiles en su estado de reposo

e incubación: también los héroes conocen tiempos de indecisión y de ira hacia dentro. Sin embargo, un impulso suficientemente fuerte basta para poner en movimiento el motor de su *menis*. Si se da ese impulso, las consecuencias son harto fascinantes y terribles hasta el extremo de ser dignas de un «destructor de ciudades» con un récord bélico de veintitrés campamentos destruidos[7].

El joven favorito de Aquiles, Patroclo, que con orgullo había llevado en el campo de batalla la armadura del amigo, es muerto por el adalid de los troyanos, Héctor. Apenas se ha esparcido la noticia de este desgraciado incidente por el campamento griego, Aquiles abandona su tienda. Su ira se ha reconciliado consigo misma y a partir de ahora dicta sin vacilación la orientación de su actividad. El héroe exige una nueva armadura. Incluso el más allá se apresura a cumplir esta exigencia, la cólera que invade al héroe no se limita exclusivamente a su cuerpo, pues ella pone en marcha un núcleo de relaciones con ramificaciones en ambos mundos. Con violento placer por la lucha, la *menis* adopta un papel de mediación entre los inmortales y los mortales; ella, la *menis*, impulsa a Hefesto, el dios de la forja, a dar lo mejor de sí mismo en la producción de la nueva armadura; ella, la *menis*, impulsa a Tetis, la madre del héroe, y le presta alas para unos rápidos procesos de mensajería entre el forjador del inframundo y el campamento de los griegos. En el círculo más interior de su actividad, sin embargo, la *menis* dirige de nuevo al combatiente contra un último y fatídico contrincante: ella le conjura a una real presencia en el combate, dirigiéndole al campo de batalla y al lugar determinado por la providencia en el que encontrará su máximo ardor, la máxima medida de liberación íntegra. Ante los muros de Troya su cumplimiento da la señal. Allí hace lo necesario para recordar a cualquier testigo la convergencia de explosión y verdad[8]. Sólo la circunstancia de que finalmente no será la ira de Aquiles sino la astucia de Ulises la que someta la ciudad sitiada permite reconocer que también en la llanura fatal que se extiende ante Troya debería darse un segundo camino para el éxito. ¿Es que ya entonces vio Homero que la mera cólera no tenía ningún futuro?

Semejante consecuencia sería apresurada, pues el Homero de la *Ilíada* no omite nada con tal de propagar la dignidad de la cólera. En el momento crítico él pone de manifiesto cuán explosivamente se encendió la fuerza de la ira de Aquiles. De un momento al otro se manifiesta su presencia. Pre-

cisamente, su carácter repentino resulta imprescindible para confirmar su origen superior. A las virtudes de los primitivos héroes griegos pertenece el estar disponibles para convertirse en recipientes de la energía que fluye de repente. Todavía nos encontramos en un mundo cuya constitución espiritual está acuñada abiertamente de una manera mística y a través de un médium: así como el profeta es un mediador para la sagrada palabra de protesta, también el guerrero se convierte en instrumento de la fuerza que se concentra en él de manera repentina para irrumpir en el mundo de los fenómenos.

En este orden de cosas todavía se desconoce una secularización de los afectos, entendiendo por secularización la realización del programa que se encuentra en las oraciones europeas normalmente construidas. A través de ellas se imita en lo real lo que prescribe la construcción de la frase: los sujetos actúan sobre el objeto y lo someten a su dominio. No resulta necesario decir que el mundo de la acción homérica está lejos de tales circunstancias. No son los hombres los que tienen sus pasiones, sino que son las pasiones las que dominan a los hombres. El acusativo no tiene todavía rección. En este estado de cosas, el Dios único se hace esperar de manera natural. El monoteísmo teórico sólo puede llegar al poder cuando los filósofos postulan el sujeto de la frase seriamente como principio del universo. Pues precisamente también los sujetos deben tener sus pasiones y controlarlas como sus señores y poseedores. Hasta entonces domina un pluralismo espontáneo en el cual sujetos y objetos cambian constantemente su puesto.

Por consiguiente: la cólera debe cantarse en los momentos maduros, cuando ella ya experimenta a su portador. No es otra cosa la que tiene Homero en su mente cuando refiere íntegramente el largo asedio de Troya y la caída de la ciudad apenas prevista la fuerza luchadora y misteriosa del protagonista, por cuya ira la causa de los griegos está condenada al fracaso. Él utiliza el favor del momento en el que la *menis* fluye en sus portadores. El recuerdo épico necesita entonces seguir la marcha de los acontecimientos dictada a través de la coyuntura de las fuerzas. Decisivo es que el guerrero mismo, tan pronto se agite la ira sublime, vivencie una especie de presencia numinosa. Sólo por ello la ira heroica, expresada en su más dotado instrumento, puede significar más que una mera rabieta profana. Expresado en tono más sublime: a través de la exageración, el dios de los

campos de batalla habla a los combatientes. Se entiende rápidamente por qué en semejantes momentos se puede escuchar poco una segunda voz. Las fuerzas de esta especie son, al menos en sus comienzos, más ingenuamente monotemáticas, dado que implican al hombre en su totalidad. Exigen todo el escenario para poder dar expresión a un único afecto[9]. En el caso de la ira pura no hay ninguna intrincada vida interior, ningún mundo psíquico ulterior y ningún secreto privado a través de los cuales el héroe se pudiera hacer humanamente más comprensible. Más bien vale el principio fundamental de que el interior del actor debe manifestarse pública y totalmente como acción pura y, si es posible, hacerse canto. Pues es rasgo característico de la ira desatada seguir creciendo sin parar en su expresión explosiva; allí donde la expresividad total da el tono, no se habla de contención y de ahorro. Naturalmente siempre se lucha «por algo», pero la lucha sirve sobre todo para la revelación de la energía beligerante en sí misma: la estrategia, la meta de la guerra. El botín viene más tarde.

Allí donde prende la ira, allí se da el guerrero integral. A través de la irrupción del guerrero enardecido en la batalla se realiza la identificación del hombre con aquellas fuerzas impulsoras con las que el hombre domesticado sueña en sus mejores momentos. También él, por mucho que esté acostumbrado a ver pasar el tiempo y a esperar, no ha olvidado totalmente los recuerdos de aquellos momentos de la vida en los que el impulso de obrar pareció brotar de idénticas circunstancias. Con palabras de Robert Musil, a este hacerse uno con el puro impulso lo podríamos llamar la utopía de la vida motivada[10].

Para la gente sedentaria, por supuesto, para los campesinos, los artesanos, los asalariados, los escritores, los oficinistas de antaño, así como para los posteriores terapeutas y profesores, la orientación les viene servida por virtudes de la duda: quien se sienta en el banco de la virtud normalmente no puede saber cuál será el tenor de su posterior tarea. Debe escuchar el consejo proveniente de diferentes partes y escoger sus decisiones entre este barullo en el que ningún tenor lleva la voz principal. A los hombres cotidianos, la evidencia les resulta inalcanzable al momento; a ellos les siguen ayudando las muletas de la cotidianidad. Lo que ofrece la cotidianidad son subrogados inmediatos de la certidumbre. Pueden ser estables pero no aportan la realidad viva del convencimiento. Pero para quien, por el contrario, tiene ira, para ése ha pasado el tiempo aburrido. La niebla se

levanta, los contornos se fortalecen y ahora claras líneas le conducen al objeto. El ataque de furia sabe adónde dirigirse: quien se encuentra en un estado de ira exagerada «se dirige al mundo como la bala a la batalla»[11].

El mundo thimótico. Orgullo y guerra

Es al viejo filósofo Bruno Snell y a su ingeniosa lectura de Homero a quien debemos, gracias a sus recientes estudios sobre la *Ilíada,* la atención que se presta a la estructura propia de la psicología épica y de la conducta de la acción. En el ensayo principal de su libro, siempre estimulante, *Die Entdeckung des Geistes,* en el que se trata de la imagen del hombre en Homero, ha examinado profundamente una circunstancia peculiar: en los escritos de Occidente, las más antiguas figuras épicas carecen totalmente de los rasgos que caracterizan la subjetividad pretendidamente clásica, sobre todo la interioridad reflexiva, la íntima conversación consigo mismo y el esfuerzo, orientado por la conciencia, por hacerse con el control de los afectos[12]. Snell descubre en Homero el latente concepto de la personalidad compuesta o personalidad de contenedor que en muchos aspectos se asemeja a la imagen del hombre posmoderno con sus crónicas «enfermedades disociativas». Desde lejos, el héroe de la primera Antigüedad permite pensar efectivamente en la «múltiple personalidad» de hoy. En él no parece darse todavía ese principio interior hegemónico, un «yo» coherente que intervenga a favor de la unidad y de la auto-captación del campo psíquico. Más bien el «personaje» se manifiesta como punto de encuentro de los afectos o de energías parciales que se hallan en su anfitrión; el individuo capaz de vivencias y de actuaciones se manifiesta como visitante que viene de lejos para utilizarlo según sus circunstancias.

Por consiguiente, la ira del héroe no puede entenderse como un atributo inherente a su estructura de personalidad. El guerrero exitoso es algo más que un carácter extraordinariamente irritable y agresivo. También tiene poco sentido hablar de las figuras homéricas como los psicólogos de escuela hacen con los alumnos problemáticos. Ellos clasificarían inmediatamente a Aquiles como un delegado de exageradas ambiciones paternas[13], como si fuera el precursor de un niño prodigio del tenis psíquicamente minusválido, cuyo progenitor se sienta a cada juego en primera fila.

Dado que aquí nos movemos en un ámbito dominado por la psicología del contenedor hay que tener en cuenta las reglas fundamentales de este universo anímico. La ira que estalla a intervalos representa un suplemento energético para la psique heroica, no su propiedad personal o su complejo íntimo. La palabra griega que en el pecho de héroes y hombres designa el «órgano» del cual salen las grandes explosiones es *thymós*: designa la cocina pasional del orgulloso yo-mismo al mismo tiempo que el «sentido» receptivo por el cual las llamadas de los dioses se manifiestan a los mortales. La cualidad complementaria o «añadida» de las explosiones en el *thymós* explica por lo demás la ausencia, para los modernos tan extraña, de una instancia dominadora de los afectos en el caso del personal homérico. El héroe es, por así decirlo, un profeta sobre el que recae la tarea de hacer perceptible de manera instantánea el mensaje de su fuerza. La fuerza del héroe le acompaña de la misma manera que un genio acompaña a la persona que se le ha encargado que proteja. Si la fuerza se hace presente, su protegido debe acompañarla[14].

Si bien el actor no es el señor y poseedor de sus afectos, sería equivocado pensar que fuera un mero, ciego e involuntario instrumento. La *menis* pertenece al mundo de las energías invasivas de las cuales la psicología, tanto poética como filosófica, de los helenos afirmaba que tenían que ser consideradas como dones del mundo superior. Así como aquel que está dotado desde arriba se ve impulsado a administrar cuidadosamente el don que se le ha entregado, también el héroe se tiene que considerar como protector de la ira en una relación consciente. Heidegger, al que perfectamente nos lo podríamos figurar como un pensativo turista situado en la amplia llanura que se extiende ante Troya, habría dicho: «También luchar significa agradecer».

Desde que la psique griega ha transformado las virtudes heroico-guerreras en cualidades ciudadano-burguesas, la ira ha ido desapareciendo paulatinamente de la lista de los carismas. Sólo quedan los entusiasmos fantasmales, tal y como el *Fedro* de Platón los enumera desde la perspectiva de su posesión benefactora por parte de la psique: sobre todo el arte de la curación, el don de la profecía y el canto entusiasta que la musa proporciona. Aparte de esto, Platón introduce un entusiasmo paradójico y de nuevo cuño: la sobria *manía* de la observación de las Ideas sobre la que descansará la nueva ciencia por él fundada, es decir, la «filosofía». Bajo el

influjo de esta disciplina, la psique, que se ha visto iluminada mediante los ejercicios lógicos de sus principios «maníacos», se aleja definitivamente de sus comienzos «ménicos»: la exclusión de la gran ira del ámbito de la cultura ha comenzado.

Desde entonces, sólo a duras penas la ira será un huésped bienvenido entre los ciudadanos; como furor de estilo antiguo ya no se adapta al mundo urbano. Solamente en el escenario del ateniense teatro de Dioniso se la representa una y otra vez en su arcaica y loca dureza, como en *Áyax* de Sófocles o en *Las bacantes* de Eurípides, aunque casi siempre sólo para recordar a los mortales la terrible libertad de los dioses. Los filósofos estoicos, que en las siguientes generaciones se dirigen al público civil, representarán, a la mejor manera de los sofistas, que la ira es «innatural», porque contradice la naturaleza racional del hombre[15].

La domesticación de la ira produce la forma antigua de una nueva masculinidad. En efecto, se aceptan los restos útiles del afecto para la *polis* en el cultivo burgués del *thymós*: sobrevive como «ánimo varonil» *(andreia)*, sin el que, incluso para los partidarios de las maneras de vivir urbanas, no se puede dar ninguna auto-afirmación. Puede llevar una segunda vida además como ira útil y «justa» y, en cuanto tal, es responsable de la defensa ante las ofensas y atrevimientos desconsiderados. Al mismo tiempo ayuda a los ciudadanos a intervenir a favor de lo bueno y lo correcto (expresado de manera moderna, a favor de intereses) de manera enérgica. Bien se sabe que sin arrojo –de esta manera se debería traducir la expresión *thymós*– es impensable una ciudadanía urbana. (Precisamente para los alemanes este tema no carece de interés, pues desde 1945 están produciendo una especial edición del arrojo: el encomiado *courage* civil, el estéril peldaño del valor de los perdedores, con el que se acercan a una población políticamente vacilante las alegrías de la democracia.) Además de esto, en la ciudad la posibilidad de amistad entre hombres adultos sigue dependiendo de premisas thimóticas, pues como amigo entre amigos, como igual entre iguales, sólo puede jugar su papel quien valora en los conciudadanos la aparición perfilada de virtudes generalmente aceptadas[16]. Se podría no sólo estar orgulloso de sí mismo, sino también del *alter ego*, el amigo que se destaca ante los ojos de la comunidad. El gozar de buena fama por parte de los hombres que compiten entre sí funda el flujo thimótico de un cuadro común seguro de sí mismo. El *thymós* del individuo aparece ahora como parte de

una fuerza de campo que presta forma a la voluntad común hacia el éxito. En este horizonte se desarrolla la primera psicología filosófica de Europa como thimótica política.

Más allá de la erótica

En nuestros días se va concretando la sospecha de que el psicoanálisis, que sirvió al siglo XX como saber conductor en el ámbito de la psicología, habría desconocido la naturaleza de su objeto en un aspecto esencial. Los reproches esporádicos contra el edificio doctrinal psicoanalítico, que se remontan a la época primitiva de la doctrina, se han convertido hoy en una negación teórica y cierta de su aceptación. Su punto de partida no lo constituyen tanto las infinitas querellas sobre la escasa probabilidad científica de las tesis y resultados psicoanalíticos (como recientemente se manifestó con ocasión del problemático *Livre noir de la psychanalyse,* que causó una gran expectación) cuanto la grieta cada vez más amplia que va abriéndose entre los fenómenos psíquicos y los conceptos de escuela, un mal que viene siendo discutido desde hace largo tiempo por los autores creativos y practicantes del movimiento psicoanalítico. Tampoco constituye el núcleo de la contradicción la duda crónica sobre su efectividad específica.

La fuente del malentendido principal que se había prescrito el psicoanálisis residía en su intención cripto-filosófica, disfrazada de profesión de fe naturalista, de tener que explicar la *conditio humana* íntegramente a partir de la dinámica libidinosa, es decir, desde la erótica. Esto no habría tenido que suponer una desgracia si el interés legítimo de los analistas por el polo erótico de la psique estuviera unido a una viva orientación hacia el polo de las energías thimóticas. Sin embargo, nunca estuvo dispuesto a tratar con semejante exhaustividad y rigor las energías thimóticas de las personas de ambos sexos: su orgullo, su valor, su arrojo, su impulso de auto-afirmación, su exigencia de justicia, su sentimiento de dignidad, su indignación y sus energías guerreras y vengativas. De manera algo despectiva se dejaron los fenómenos de esta especie a Alfred Adler y a otros intérpretes, presuntamente de bajos vuelos, partidarios del así llamado complejo de inferioridad. En todo caso se aceptó que el orgullo y la ambición podían ganar la supremacía allí donde no se podían realizar adecuadamente los

deseos sexuales. A esta conexión de la psique con un segundo programa se le llamó, con seca ironía, sublimación, es decir, una producción de lo sublime para aquellos que lo precisan.

El psicoanálisis clásico no quiso saber nada de una segunda fuerza fundamental del campo psíquico y con ello poco pudieron cambiar constructos complementarios tales como el «impulso de muerte» o una mítica figura de nombre *destrudo,* alias agresión primaria. También la «psicología del yo», posteriormente sobrevenida, fue sólo compensatoriamente congruente, y es comprensible que para los freudianos clásicos, partisanos del inconsciente, siempre tuviera que resultar una piedra en el zapato.

En consonancia con sus principios erotodinámicos, el psicoanálisis sacó a la luz mucho de aquel odio que constituye el reverso del amor. Consiguió mostrar que el odio está sometido a leyes semejantes a las que imperan en el amor y que tanto aquí como allí proyección y necesidad de repetición llevan la voz cantante. Sin embargo, permaneció mudo ante la ira, que brota de la ambición de éxito, prestigio y autoestima y de su fracaso. El más visible síntoma de la voluntaria ignorancia que se derivó del paradigma analítico es la teoría del narcisismo, esa segunda generación de la doctrina psicoanalítica con la que se pretendían eliminar los desacuerdos del teorema edípico. Significativamente la tesis del narcisismo dirige su interés hacia la auto-afirmación del hombre, aunque ésta se podría incluir, contra toda plausibilidad, dentro del círculo de atracción de un segundo modelo erótico. Ella toma sobre sí misma el esfuerzo inútil de derivar la plenitud testaruda de los fenómenos thimóticos de la auto-erótica y de sus derivaciones patógenas. En efecto, formula un programa respetable de formación para la psique que tiene como objeto la transformación de las situaciones así llamadas narcisistas en maduro amor al objeto. Nunca se le ocurrió desarrollar un camino análogo de formación para la producción del adulto orgulloso, del guerrero y del portador de la ambición. Para el psicoanalista, la palabra «orgullo» suele ser sólo una aportación vacía de contenido al léxico de la neurosis. Se ha perdido el acceso a aquello que la palabra designa gracias a ese ejercicio de desaprender que se llama formación.

Narciso, sin embargo, es incapaz de ayudar a Edipo. La elección de estas personalidades como modelos míticos manifiesta más sobre quien los ha elegido que sobre la naturaleza del objeto. ¿Cómo podría un joven con rasgos de debilidad mental, que no es capaz de distinguir entre sí mismo

y su reflejo, compensar las debilidades de un hombre que sólo reconoce al propio padre en el momento de matarle y a continuación involuntariamente engendra descendencia con la propia madre? Ambos son amantes por oscuros caminos, ambos se pierden tanto en dependencias eróticas que no sería fácil decidir quién de ellos puede pasar como más miserable. Con Edipo y Narciso se podría inaugurar una galería de prototipos de miserias humanas de manera convincente. Ambas figuras, más que admirables, resultan lamentables y en sus destinos deben reconocerse, cuando se trata de la doctrina de la escuela, los más poderosos modelos para los dramas vitales de todos. No es difícil vislumbrar qué tendencias basan estas preferencias. Quien de los hombres quiera hacer pacientes, es decir, personas sin orgullo, no hará otra cosa que elevar semejantes figuras a emblemas de la *conditio humana*. En verdad, su lección podría consistir en la previsión de cuán fácilmente el amor desconsiderado y unilateral considera a sus sujetos como objeto de broma. Sólo si la meta consiste en retratar al ser humano *ab ovo* como títere del amor, entonces se podrían declarar al adorador de la propia imagen y al mísero amante de la propia madre como modelos de la existencia humana. Por lo demás se puede constatar que, mientras tanto, las bases del negocio del psicoanálisis están socavadas por la desmesurada propagación de sus exitosas ficciones. Vistas a distancia, incluso la juventud más *cool* de nuestros días sabe todavía lo que Narciso y Edipo pretendían: en sus destinos participa más bien el aburrimiento. Ella no ve en ellos paradigmas del ser humano, sino miserables fracasados carentes, en el fondo, de toda significación.

Aquel que se interese por el hombre como portador de impulsos afirmadores del yo y de orgullo debería decidirse por romper el sobrecargado nudo del erotismo. En ese caso se deberá volver a la visión de la psicología filosófica griega, según la cual el alma no sólo se manifiesta en Eros y en sus intenciones en esto y aquello sino, sobre todo, en los impulsos thimóticos. Mientras que el erotismo manifiesta caminos a los objetos que nos faltan y a través de los cuales nos sentimos complementados, la thimótica abre a los hombres caminos por los que ellos son capaces de afirmar lo que tienen, pueden, son y quieren ser. El hombre, según la convicción de los primeros psicólogos, se ha hecho fundamentalmente para el amor y esto de dos maneras: conforme al alto y uniformador Eros, en la medida en que el alma está orientada al recuerdo de una perfección perdida; y

conforme a un Eros popular y descentrado, en la medida en que se somete a un sinnúmero de «apetencias» (o mejor dicho, de complejos de apetito y atracción). Él no puede entregarse exclusivamente a los afectos del apetito. Con no menor interés debe atender las exigencias de su *thymós* y, si es necesario, incluso a costa de las inclinaciones eróticas. Él se siente obligado a mantener su dignidad y a merecer tanto la consideración propia como la consideración de los otros a la luz de altos criterios. Esto es así y no puede ser de otra manera, ya que a cada uno la vida le exige aparecer en la escena externa de la existencia y hacer valer sus fuerzas entre sus semejantes para provecho tanto propio como colectivo.

Quien quiera destacar la segunda condición del hombre en favor de la primera, cede a la necesidad de una doble formación psíquica y distorsiona la relación de las energías en la economía propia... en perjuicio del patrón de la casa. Semejantes subversiones se observaban en el pasado sobre todo en las órdenes religiosas y en las subculturas empapadas de humildad, en las que bellas almas se enviaban irénicos saludos. En estos círculos etéreos, todo el campo thimótico quedaría bloqueado con el reproche de la *superbia*, mientras ellos preferían solazarse en el placer de la modestia. Honor, ambición, orgullo, amor propio exagerado, todo esto se ocultaba bajo un sólido muro de prescripciones morales y «conocimientos» morales que, en conjunto, tendían a vigilar y domar el llamado egoísmo. El resentimiento, establecido en las culturas imperiales y en sus religiones y constatable desde muy antiguo, contra el yo y contra su inclinación para hacer valer lo propio, en vez de ser feliz en la subordinación, retrasó al menos dos milenios la visión de que el maltratado egoísmo en realidad a menudo sólo representa el incógnito de las mejores posibilidades. Sólo Nietzsche se ha preocupado por dar una visión clara a esta cuestión.

De manera significativa, el consumismo actual logra la misma eliminación del orgullo a favor de la erótica sin excusas altruistas, holísticas y, por lo demás, elegantes, en la medida en que compra al hombre su interés por la dignidad a cambio de favores materiales. De esta manera, el constructo del *Homo oeconomicus*, al principio totalmente increíble, llega a su meta en el consumidor posmoderno. Mero consumidor es aquel que no conoce o no quiere conocer otras apetencias distintas que aquellas que, por utilizar la terminología platónica, proceden de la «parte del alma» erótica o exigente. No en vano la instrumentalización de la desnudez

es el síntoma director de la cultura del consumo, en la medida en que la desnudez va siempre unida a un toque de apetencia. Sin embargo, la mayor parte de los clientes a los que apela el apetito no están totalmente desprovistos de defensas. Ellos toman el constante ataque a la dignidad de su inteligencia o bien con ironía duradera o bien con indiferencia aprendida.

Los costos de la erotización unilateral son altos. De hecho, el oscurecimiento de lo thimótico hace incomprensible el comportamiento humano en ámbitos muy amplios, un resultado sorpresivo si se considera que sólo se podía conseguir a través de la ilustración psicológica. Cuando se ha impuesto esa ignorancia, se deja de comprender a los hombres en situaciones de tensión y lucha. Como es corriente, esta incomprensión supone por doquier el error, aunque no desde la propia óptica. Apenas aparecen, bien en el individuo, bien en el grupo, «síntomas» tales como orgullo, rebelión, ira, ambición, alta voluntad de auto-afirmación y belicosidad aguda, el partidario de la cultura terapéutica que ha olvidado el *thymós* emprende la huida a la suposición de que esta gente podría ser víctima de un complejo neurótico. Los terapeutas se alinean con ello en la tradición de los moralistas cristianos que hablan de la naturaleza demoníaca del amor propio, tan pronto las energías thimóticas se dan abiertamente a conocer. ¿Acaso no han tenido que oír los europeos, desde los días de los Padres de la Iglesia, cómo la ira y los impulsos semejantes constituyen el camino que conduce a los impíos al abismo? Efectivamente, desde Gregorio I, el orgullo, alias *superbia*, preside la lista de los pecados capitales. Casi doscientos años antes Aurelio Agustín, san Agustín, había descrito la soberbia como la matriz de la rebelión contra lo divino. Para los Padres de la Iglesia, la *superbia* significa una acción de consciente no querer como quiere el Señor (un movimiento cuyo acumulado patrimonio en los monjes y servidores del Estado parece comprensible). Cuando se habla de que el orgullo es padre de todos los vicios, esto no expresa sino la convicción de que el hombre está hecho para obedecer y todo impulso que se sitúe más allá de la jerarquía sólo puede significar el paso a la perdición[17].

En Europa se ha tenido que esperar hasta el Renacimiento para conseguir una nueva formación del orgullo urbano o burgués antes de que la dominante psicología de la *humilitas*, que los campesinos, los clérigos y los vasallos llevaban escrita en el cuerpo, pudiera ser reprimida, al menos parcialmente, por una imagen humana neo-thimótica. Indiscutiblemente

juega un papel clave en el ascenso del Estado nacional en lo referente a la consideración de los afectos de rendimiento. No es una casualidad que sus precursores, sobre todo Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Smith, Hamilton y Hegel hayan dirigido su mirada de nuevo al hombre como portador de pasiones valorativas, especialmente del ansia de fama, la vanidad, el *amour-propre*, la ambición y el deseo de reconocimiento. Ninguno de estos autores ha ignorado los peligros que esconden semejantes afectos; sin embargo, la mayoría se ha atrevido a destacar sus aspectos productivos para la convivencia de los seres humanos. Desde que la burguesía también articuló su interés por el propio valor y la dignidad y, sobre todo, desde que los hombres emprendedores de la época burguesa han desarrollado un concepto neo-aristocrático del éxito conseguido por méritos propios[18], el tradicional amaestramiento de la humildad se compensa por una agresiva búsqueda de situaciones en las que manifestar ante un público las propias fuerzas, artes y ventajas.

Bajo el concepto de lo sublime, la thimótica recibe en el mundo moderno su segunda oportunidad. No es un milagro que el buen hombre del presente se aparte instintivamente ante lo sublime, como si presintiera en ello un viejo peligro. Todavía de manera mucho más amenazadora, la alabanza moderna del rendimiento expone la parte thimótica de la existencia y, no sin sentido para la estratégica situación, los partisanos del Eros lacrimógenamente comunicativo se oponen, lamentándose en voz alta, a este principio supuestamente hostil de lo humano[19].

La tarea reza de la siguiente manera: hay que recuperar una psicología de la conciencia del propio valor y de las fuerzas de auto-afirmación que haga justicia a los fundamentales sucesos psicodinámicos. Esto supone la corrección de la imagen humana erotológicamente dividida que desfigura el horizonte de los siglos XIX y XX. Al mismo tiempo es necesario un marcado distanciamiento de los condicionantes profundamente impresos en la psique occidental, tanto en sus acuñaciones religiosas más antiguas como en sus metamorfosis más recientes.

Primeramente y sobre todo hay que distanciarse de la descarada beatería de la antropología cristiana, según la cual el hombre, en su condición de pecador, representa el prototipo del animal enfermo de orgullo. No hay que figurarse que sea fácil un movimiento que consiga distanciarse de ello y menos que ese movimiento esté ya realizado. A pesar de la frase «Dios ha

muerto», frecuentemente introducida por los periodistas en el ordenador, los teísticos adiestramientos de la humildad siguen insistiendo impertérritos en el consensualismo democrático. Como se puede comprobar, es posible sin más dejar morir a Dios y, sin embargo, mantener un pueblo de cuasi-temerosos de Dios. Por más que la mayoría de los contemporáneos sea prisionera de corrientes anti-autoritarias y haya aprendido a expresar las propias necesidades de valor, se mantiene aferrada en el aspecto psicológico a una relación de semi-rebelde vasallaje frente al Dios providente. Ellos exigen «respeto» y no quieren renunciar a los beneficios de la dependencia. Para muchos podría ser todavía más difícil emanciparse de la beatería oculta del psicoanálisis, cuya dogmática afirma que ni siquiera el hombre más vigoroso puede ser algo más que un ser conscientemente tolerante de esa su condición de enfermo de amor que se llama neurosis. El futuro de las ilusiones está asegurado por la gran coalición: tanto el cristianismo como el psicoanálisis pueden defender con éxito su exigencia de poder reescribir los últimos horizontes del saber acerca del hombre, mientras se ponen de acuerdo en mantener un monopolio para la definición de la condición humana a través de las faltas constitutivas, anteriormente más conocidas como pecados. Donde existe carencia de poder, la «ética de la carencia de valor» toma la palabra.

Por consiguiente, siempre que estos dos inteligentes sistemas de beatería dominen la escena, la visión de la dinámica thimótica de la existencia humana estará distorsionada tanto en lo que se refiere a los individuos como en relación a los grupos políticos. En consecuencia, el acceso al estudio de la auto-afirmación y de la dinámica de la ira en sistemas psíquicos y sociales seguirá prácticamente bloqueado. En ese caso se debe echar mano de los inapropiados conceptos de la erótica en los fenómenos thimóticos. Bajo el bloqueo de la beatería, la intención directa nunca llegará realmente al asunto, dado que sólo se puede aproximar a los hechos con rasgos torcidos. Sin embargo, éstos, los hechos, a pesar de su falsa concepción erótica, nunca quedarán totalmente eclipsados. Cuando a esta situación comprometida se la llama por su nombre, entonces se hace claro que el remedio sólo puede llegar a través de la transmutación del fundamental aparato conceptual.

Teoría de conjuntos del orgullo

Ha sido sobre todo la ciencia política o, mejor dicho, el arte del control psicopolítico de la cosa pública el que tuvo que aguantar la aplicación masiva de la errónea concepción de la antropología psicológica de Occidente, ya que a ésta le faltaba un conjunto completo de axiomas y conceptos adecuados a la naturaleza de su objeto. Lo que desde el punto de vista de la thimótica se debe aplicar sin rodeos como dato primario, dando un rodeo por los conceptos erotodinámicos disponibles, se puede representar bien en términos absolutos, bien únicamente de forma sinuosa. Señalamos en este punto los seis principios más importantes que pueden servir como punto de partida para una teoría de unidades thimóticas:

–Los grupos políticos son conjuntos que están, de manera endógena, bajo tensión thimótica.

–Las acciones políticas se ponen en marcha a partir del diferencial de tensión existente entre centros de ambición.

–Los colectivos políticos se modelan mediante el pluralismo espontáneo de fuerzas autoafirmativas cuyas relaciones se modifican respectivamente en virtud de sus fricciones interthimóticas.

–Las opiniones políticas se condicionan y se fijan a través de operaciones simbólicas que muestran una referencia continua a los movimientos thimóticos de los colectivos.

–La retórica, en cuanto arte teórico de la conducción del afecto en conjuntos políticos, es thimótica aplicada.

–Las luchas de poder en el interior de los cuerpos políticos son igualmente luchas por la primacía entre individuos que están cargados thimóticamente o, expresado de manera coloquial, entre individuos ambiciosos y sus secuaces. El arte de lo político encierra, por tanto, el proceso de ajuste con los perdedores.

Si se parte del pluralismo natural de los thimóticos centros de fuerza, se deben analizar sus relaciones de acuerdo con las legalidades específicas de cada campo. Allá donde existan relaciones fuerza-fuerza, el recurso al amor propio de los protagonistas políticos dejará de ser útil, o solamente lo será en aspectos subordinados. A la inversa, se deberá determinar en

primer lugar que las unidades políticas (convencionalmente interpretadas como pueblos y sus subgrupos), desde un punto de vista sistemático, son magnitudes de carácter metabólico. Sólo existen como entidades productoras, consumidoras y procesadoras de estrés, que luchan con contrarios y otros factores entrópicos. Hasta hoy, pensadores marcados por el cristianismo y el psicoanálisis han admitido con mucha dificultad que la libertad sea un concepto que sólo tiene sentido en el marco de un punto de vista thimótico del hombre. A ellos les secundan con gran ahínco los economistas, que sitúan al hombre como animal consumista en el centro de sus apelaciones: únicamente admiten que la libertad se activa a la hora de elegir sus comederos.

Gracias a las actividades metabólicas, rendimientos elevados se estabilizan en un sistema vital, tanto en el nivel físico como en el psíquico. El fenómeno de la sangre caliente es su más impresionante encarnación. Con él se consuma, más o menos en el «primer tiempo» de la evolución, la emancipación de las temperaturas ambiente por parte del organismo, la salida biológica a la libertad de movimiento. De ello depende lo que más tarde se llamará libertad en sus más diversas matizaciones. Observada desde el punto de vista biológico, la libertad supone la capacidad de actualizar el potencial íntegro de movimientos espontáneos propios de un organismo.

El distanciamiento que el organismo de sangre caliente lleva a cabo para contrarrestar la primacía del medio encuentra su opuesto mental en los movimientos thimóticos tanto de los individuos como de los grupos. Como ser moral de sangre caliente, el hombre necesita la conservación de un determinado nivel interno de autoestima, lo que pone en funcionamiento una tendencia a la separación de la primacía del medio por parte del «organismo». Allí donde los movimientos de orgullo se hacen valer, se origina a nivel psíquico un diferencial interno-externo en el que el polo propio muestra, conforme a la naturaleza, un tono superior. Quien prefiera una formulación no tan técnica, puede hacer la misma observación mediante la tesis de que los hombres poseen un sentido innato para la dignidad y la justicia. Las organizaciones políticas de un espacio vital común han de tener en cuenta esta intuición.

Al funcionamiento de sistemas moralmente exigentes, alias culturas, pertenece la auto-estimulación de los actores a través de la elevación de recursos thimóticos tales como el orgullo, la ambición, la voluntad de su-

premacía, la irascibilidad y el sentido del derecho. Unidades de este tipo van formando, a lo largo de la realización de la vida, valores propios específicamente localizados, que pueden llevar incluso al uso de dialectos universalistas. Mediante la observación empírica se puede determinar cómo conjuntos de éxito se mantienen en forma gracias a un tono interno superior, en el que, por lo demás, con frecuencia llama la atención el agresivo o provocador estilo a la referencia medioambiental. La estabilización de la conciencia del valor intrínseco en un grupo está sometida a un sistema de reglas que la teoría cultural más reciente designa como *decorum*[20]. Es comprensible que, en las culturas vencedoras, el *decorum* se mida en valores polémicos, a los que se deben los éxitos precedentes. De ahí la íntima *liaison* entre orgullo y victoria que en todos los entes sociales resulta de las luchas conducidas con éxito. A los grupos movidos por la dinámica del orgullo no les desagrada, en ocasiones, no ser estimados, siempre y cuando esto impulse su sentimiento de soberanía.

Tan pronto como se supera el grado de inicial desconocimiento mutuo entre los diversos colectivos metabólicos, esto es, cuando la no-percepción recíproca ha perdido su inocencia, caen inevitablemente en la presión de la comparación y en la obligación de la relación. De esta manera se abre una nueva dimensión que, en sentido lato, puede designarse como la de la política exterior, ya que, como consecuencia de «haberse hecho realmente el uno para el otro», los colectivos comienzan a entenderse recíprocamente como valores coexistentes. Mediante la conciencia de coexistencia, los extranjeros son percibidos como causantes crónicos de estrés, y las relaciones con ellos tienen que ampliarse en instituciones, por regla general, bajo la forma de preparaciones para el conflicto o en forma de esfuerzo político a favor de la benevolencia con la otra parte. A partir de ahí, los grupos reflejan sus propias exigencias de valor en las percepciones manifiestas de los otros. Los venenos de la vecindad se infiltran en los conjuntos relacionados entre sí. Hegel ha designado esta reflexión moral interactiva con el concepto, de gran trascendencia, de reconocimiento. Apunta con ello de forma clarividente a una poderosa fuente de satisfacciones o de fantasías de satisfacción. El hecho de que con ello haya señalado al mismo tiempo el origen de innumerables irritaciones cae por su propio peso. En el campo de la lucha por el reconocimiento, el hombre se convierte en el animal surreal que arriesga la vida por un trapo de colores, una bandera o un cáliz.

En este contexto comprobamos que el reconocimiento debería ser descrito más bien como un eje principal de las relaciones interthimóticas. Lo que la filosofía social contemporánea ha debatido con éxito variable bajo la entrada Intersubjetividad, a veces no se refiere a nada más que al actuar del uno contra el otro y al afán lúdico intersubjetivo de los centros de tensión thimótica. Allí donde el inter-subjetivismo corriente está acostumbrado a representar las transacciones entre actores con conceptos psicoanalíticos y, con ello, en último lugar eroto-dinámicos, en lo sucesivo se recomienda cambiar a una teoría thimotológica de la interacción mutua de varias agencias de ambición. Las ambiciones pueden modificarse con matizaciones eróticas, si bien, consideradas en sí mismas, derivan de un foco de ambición de carácter totalmente peculiar y sólo pueden ser examinadas desde este punto de vista.

Premisas griegas de las luchas modernas: doctrina del *thymós*

Para un mejor entendimiento de tales fenómenos se recomienda, como se ha señalado anteriormente, la vuelta a las clarividentes y previsoras formulaciones de la psicología filosófica de los griegos. Entre otras cosas, a los estudios del filósofo judío neoclasicista Leo Strauss y a su escuela (sin razón acaparada por los políticos neoconservadores de Estados Unidos) les debemos el que hoy podamos concebir de nuevo la bipolaridad fijada por el más grande de los pensadores griegos de la psicodinámica humana. Strauss se ha ocupado sobre todo de que, junto al Platón erotólogo y autor del *Banquete*, el Platón psicólogo de la autoestima resulte de nuevo interesante[21].

En el cuarto libro de su tratado sobre la cosa pública, la *República*, se esboza una teoría del *thymós* de gran riqueza psicológica y con un significado de gran alcance político. El destacado resultado del *thymós*, interpretado de forma platónica, consiste en la capacidad de enemistar a alguien consigo mismo. Este giro contra uno mismo puede acontecer cuando la persona no cumple con las pretensiones que debieran satisfacerle para no perder el aprecio de sí mismo. El descubrimiento de Platón subyace en la alusión al significado moral de la auto-reprobación decidida. Ésta se manifiesta doblemente: por un lado en el pudor, como un integral estado de ánimo

afectivo que penetra en el sujeto hasta lo más íntimo; por otro, en la auto-censura con matices de ira, que toma en sí misma la forma de un discurso interior. La auto-reprobación demuestra al pensador que el ser humano posee una innata, aunque turbia, idea de lo adecuado, lo justo y elogiable, a cuya ausencia se opone una parte del alma, a saber, el *thymós*. Con este tránsito al rechazo de uno mismo comienza la aventura de la autonomía. Sólo quien puede reprenderse es capaz de guiarse.

La concepción socrático-platónica del *thymós* constituye, como se ha señalado anteriormente, un hito en el camino hacia la domesticación moral de la ira. Se encuentra a medio camino entre la semidivina veneración de la *menis* homérica y el estoico rechazo de todos los impulsos impetuosos y coléricos. Gracias a la doctrina platónica del *thymós*, los movimientos bélico-civiles reciben el permiso de residencia en la ciudad de los filósofos. Ya que también la *polis* gobernada con sensatez precisa del militar, que aquí figura dentro del estamento de los «guardianes», el *thymós* civilizado puede disponer de alojamiento dentro de sus muros como espíritu de las instituciones de defensa. El reconocimiento de las virtudes orientadas a la defensa como fuerzas configuradoras en el ente social será evocado por Platón siempre con nuevos giros. Incluso en el *Político*, el diálogo ya tardío que tiene como motivo de reflexión el oficio del estadista, la conocida metáfora del tejedor marca la necesidad de elaborar el entramado moral del «Estado» bajo el trenzado tanto del temperamento prudente como del ánimo valeroso.

En concordancia con los impulsos platónicos, también Aristóteles habla de la cólera como de algo beneficioso. A este afecto le extiende un certificado sorprendentemente favorable siempre y cuando esté aliada con el coraje y se mueva hacia una defensa razonable frente a las injusticias. En parte, la ira legítima conserva todavía un «oído para la razón»[22], aun cuando a menudo eche a correr como un criado precipitado que no escucha del todo su encargo. Será un inconveniente sólo cuando se presente acompañada de la incontinencia, de tal modo que, fallando su objetivo, se desborde en el exceso. «La ira es necesaria; de nada se triunfa sin ella, si no llena al alma, si no calienta al corazón; debe, pues, servirnos, no como jefe, sino como soldado.»[23]

Si el *thymós*, civilmente condicionado, es el asiento psicológico del afán de reconocimiento descrito por Hegel[24], se comprenderá por qué la au-

sencia de reconocimiento por parte de otras personas relevantes provoca la ira. Quien requiere el reconocimiento de un interlocutor determinado somete a éste a un examen moral. Si el interlocutor rehúsa este examen, deberá exponerse a la ira del que lo desafía, pues éste se sentirá ignorado. El arranque de ira se da, en un principio, cuando se me priva por parte de los otros del reconocimiento (lo que dará lugar a la ira extrovertida), pero ésta también se agita cuando me deniego a mí mismo el reconocimiento de lo valioso a la luz de mis ideas (de tal manera que tengo un motivo para enojarme conmigo mismo). De acuerdo con la doctrina de la escuela estoica, que traslada la lucha por el reconocimiento totalmente hacia dentro, la auto-aprobación interna debe bastarle al sabio, en primer lugar porque, de todos modos, el individuo no tiene ningún poder sobre el juicio de los otros; en segundo lugar, porque el sapiente aspirará después a liberarse de todos, lo cual no depende de él.

Sin embargo, por regla general, el movimiento thimótico se relaciona con el deseo de ver confirmada la conciencia del propio valer en los otros. Es ésta una demanda que, sin más, se debería interpretar como una introducción a la infelicidad con garantía permanente de éxito, si aquí y allá no hubiera ejemplos muy logrados de reconocimiento mutuo. Por lo que respecta a la representación sin fondo de un reflejo, Lacan quizá haya dicho ya todo lo necesario a tal efecto, aunque sus modelos, probablemente sin motivos objetivos, trasladan los estados infantiles al centro de la consideración. En realidad, la vida ante el espejo es más bien una enfermedad de la juventud. Pero también entre los adultos el afán por el reflejo especular en el reconocimiento de los otros a menudo no significa ni más ni menos que el intento de apoderarse de una ilusión. En jerga filosófica: substanciarse en lo insubstancial. Por lo demás, la obra de Lacan expresa la ambición de amalgamar la thimótica reformulada por Kojève con la erótica psicoanalítica. La piratesca mezcla del deseo freudiano con la lucha hegeliana por el reconocimiento forma el núcleo de su empresa. Con la introducción del factor ajeno al sistema, Lacan hizo estallar el dogmático sistema freudiano, no sin afirmar que en realidad se trata de un «retorno a Freud». Sin duda, la incorporación de un elemento thimótico en la base doctrinal psicoanalítica apuntaba en la dirección acertada. Sin embargo, en primer lugar esto tuvo como consecuencia el desconcertante crecimiento de una *performance* que hizo popular el concepto híbrido de

désir. Además, con él pudo disfrazar Lacan su profundo desconocimiento de la sexualidad. Su discurso del «deseo» era atractivo, porque éste cubría dos fenómenos íntegramente distintos en su origen, aunque asociables interactivamente el uno con el otro. El desconcierto fue tan completo como bienvenido. No deja de ser sintomático que mientras tanto haya innumerables «introducciones a Lacan» en estilo confuso. Todavía estamos a la espera de un claro resumen y, como se ve, por un motivo claramente identificable las aportaciones de Lacan al conocimiento psicológico del presente se pueden reformular únicamente mediante una teoría marco en la que se aclare la relación de erótica y thimótica. Sin embargo, mientras la teoría marco pretenda actuar por sí sola como marco y medida, no veremos el final de la confusión.

El momento de Nietzsche

Si se echa la vista a la historia del siglo XX, más en concreto, a la convulsa primera mitad del mismo, se impone la sensación de que, en los estados nacionales, la civilización de las energías thimóticas que exigía Platón, loaba Aristóteles y de manera suntuosa intentaban poner en práctica los pedagogos de la era burguesa ha fracasado en todos sus aspectos. Si el objetivo del experimento político de la Edad Moderna hubiese consistido en concebir los movimientos thimóticos de la muchedumbre bajo formas políticas y en movilizar para el «progreso» regular, debería hablarse de un catastrófico fracaso. Finalmente, éste también ha dinamitado a los directores del experimento, sin importarle si la bata de éstos era blanca, roja o marrón.

Este fracaso corre, en gran parte, a cuenta de los radicalismos modernos que querían mostrar la ira colectiva bajo pretextos tanto ideales como materiales, caminos nunca hollados hacia la satisfacción, caminos que, junto a instancias moderadoras como los parlamentos, los tribunales, los debates públicos y bajo el desdén por las pequeñas fugas, van al encuentro de liberaciones desaforadas de energías de venganza, resentimientos y deseos de exterminio. Tiene que ver con excesos de magnitud desconocida, que finalmente también deberían entenderse como lo que eran en su calidad psicopolítica: una cadena de catástrofes del *thymós,* no sólo condicionada por el error de la tradicional administración religiosa y civilizatoria de la ira,

sino también originada en la organización de una novedosa política de ira o, mejor, como enseguida señalaremos, de una explícita economía de la ira. Se debe insistir en que, a lo largo del siglo XX, la violencia no ha «estallado» en ningún momento. Fue planteada por sus agentes bajo criterios empresariales y dirigida a sus objetos por gerentes con amplia visión del conjunto. Lo que en el plano superior aparece a primera vista como *amok*, como locura homicida, en la práctica era sobre todo burocracia, trabajo de partido, rutina y resultado de deliberaciones organizativas. A continuación pasamos a hablar de este cambio estructural de la ira en la Modernidad.

Antes de pasar a analizar la nueva economía de la ira de nuestro tiempo, esta economía de guerra del resentimiento, en cuanto secreto psicopolítico del siglo XX, debemos hacer referencia a la singular posición de Friedrich Nietzsche en la historia de las ideas. Este autor, más desconcertante que nunca, ha imaginado la posteridad como «una embajadora alegre como nadie antes lo había sido», y al mismo tiempo la ha apostrofado como una «exterminadora *par excellence*»[25]. Desde su situación «evangélica», Nietzsche habla como profesor del egoísmo emancipado; en el papel de exterminador, como caudillo militar que arremete contra la moral como medio de dominio de la debilidad. Hizo valer la conciencia de sí mismo a través de la certeza de que su gran acción lógica, a saber, la revelación del resentimiento que se revela como afecto de base de la era metafísica y de sus modernas consecuencias, dividirá la historia de la humanidad en períodos diametralmente opuestos, al igual que la era eclesiástica había dividido los sucesos universales como conjunto en un período *ante Christum natum* y otro *post Christum natum*. Sobre ello escribió en su exaltado y sereno autorretrato *Ecce homo*:

> El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por los aires... todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra[26].

Aquí no se trata de aplaudir al profeta Nietzsche, que previamente había trasladado a ese enunciado las grandes luchas thimóticas del siglo XX. Tampoco debe volver a difundirse en qué sentido ni con motivo de qué doctrina fue el psicólogo neo-thimótico más estimulante de la Moder-

nidad. Antes tiene que volver a interpretarse su severa explicación de la moral cristiana como acto de venganza contra la vida en el horizonte del conocimiento de nuestro tiempo. La tarea de hablar de la «filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia» –como hizo previamente Thomas Mann en 1947 en un enjundioso ensayo– no es tarea fácil. Los ciento veinte años transcurridos desde el final histérico-lúcido del autor son de gran transcendencia, no sólo en lo que atañe a la evolución política y técnica. También en el campo de las ideas emocionantes se han desplazado las perspectivas considerablemente; en algunos aspectos incluso se han creado aclaraciones de alcance epocal.

Hoy, por ejemplo, percibimos claramente, sin necesidad de emplear una óptica complicada, que los ingeniosos análisis del resentimiento en general y de las clases de la casta sacerdotal en particular que hizo Nietzsche quedaron lastrados con un error tanto de dirección como de datación. Cuando el caminante de Eza[27] y Sils-Maria condenaba el cristianismo con *pathos* bíblico, éste hacía tiempo que no ofrecía ningún objetivo adecuado para un ataque de tal vehemencia. Se había transformado, visto en conjunto, especialmente en su configuración protestante –que Nietzsche debería haber conocido mejor– y se había convertido en una empresa de bienestar suavemente amable y metafísicamente humanitaria que se diferenciaba de sus competidores mundanos sólo por algunos dogmas grotescos y suprarracionales: una eutanasia hecha rutina metafísica, el estímulo de la música sacra, las anticuadas colectas de los domingos a favor de los necesitados, sin olvidar el óbolo misionero. Si bien el catolicismo, después de 1870, se mostró en el apogeo de su crispación antimodernista, esto no modificó en absoluto que todos sus esfuerzos en los frentes teológicos y políticos fueran únicamente maquinaciones de la debilidad: la huida papal al dogma de la infalibilidad, la movilización extrema de la misión, la campal exaltación ardorosa del pensamiento mariano, la condenación de los libros liberales y modernistas, el subversivo establecimiento en los parlamentos de partidos ultramontanos contrarios a lo secular: en todas estas acciones se revelaba el pánico de una fuerza en decadencia. Pese a las mermas de la Iglesia, los símbolos decisivos que situaron la cuestión católica permanecieron en la joven nación italiana y en el encierro desairado del Papa en el interior de los muros vaticanos, donde en 1929 puso cara de mártir[28].

Al mismo tiempo habían aparecido en los ambientes del nacionalismo y del internacionalismo nuevos focos agudos de resentimiento, que fueron atizados por un clero de tipo desconocido, los sacerdotes seculares del odio, dispuestos al asalto contra las «relaciones existentes». En honor a Nietzsche se puede decir que éste fue un buen antagonista contemporáneo de ambas tendencias. Esto cambia poco con referencia a su error frente a su antagonista principal o, mejor, con referencia a su apreciación anacrónica. Si el arrinconamiento del resentimiento realmente exigía la primera prioridad, el «ajuste de cuentas» con el cristianismo tendría que haber pasado a un plano secundario tras la lucha contra la «hipocresía» revolucionaria de la nación y del mundo, según expresión de Nietzsche. En efecto, la palabra clave «venganza», que recorre la deriva de Nietzsche hacia la imperante moral de reflejos serviles, se ha de aplicar, una vez realizadas insignificantes modificaciones, también a los movimientos del resentimiento activo de los siglos XIX y XX. Estas alusiones no agotan su actualidad. Según lo que se sabe acerca de lo que habría de venir, se debe suponer que también la primera mitad del siglo XXI estará marcada por inmensos conflictos que, sin excepción, serán tramados por colectivos de ira y «civilizaciones» desairadas. Esto nos suministra otra razón más para repetir el trabajo realizado por Nietzsche y asentar en el orden del día una reflexión aún más profunda sobre los estados y las cosechas de la ira en la Modernidad.

Hoy se debe pensar, sobre todo, en contra del impetuoso resumen de Nietzsche, que la era cristiana, tomada como conjunto, no era justamente la era de la venganza profesada. Representa más bien una época en la que se hizo valer con gran seriedad una ética de la postergación de la venganza. No es necesario invertir mucho tiempo para encontrar la razón de esto: se da a través de la fe de los cristianos en que la justicia de Dios se ocupará algún día, al final de los tiempos, del correcto establecimiento de los balances morales. Si concebimos una vida después de la muerte en la esfera de ideas cristianas, la expectativa de una compensación transhistórica de afectos estaba siempre implicada. Era demasiado elevado el precio de esta ética de la renuncia a la venganza en el presente en favor de una recompensa que se obtendría en el más allá: sobre ello juzgó Nietzsche claramente. Insistía en la generalización de un resentimiento latente que proyectaba el deseo guardado de venganza y su opuesto, el miedo a la

condenación, en el núcleo de las creencias de la doctrina de los novísimos. De esta manera, la sanción de los soberbios por siempre jamás se convirtió en condición para el ambiguo ajuste de cuentas por parte de los seres humanos de buena voluntad con las malas situaciones. El efecto colateral de esto fue que incluso los justos sumisos comenzaran a temblar antes de lo que habían pensado los soberbios injustos. Trataremos este tema con mayor detenimiento a continuación, en el capítulo sobre la ira de Dios y la posterior fundación del banco de la venganza.

Capitalismo consumado: una economía de la generosidad

Fue Georges Bataille quien, en plena «era de los extremos»[29], comenzó a extraer las consecuencias económicas de las intuiciones psicológicas de Nietzsche. Él había entendido que el impulso crítico-moral de Nietzsche apuntaba, como última consecuencia, a otra economía. Quien de nuevo exponga la moral en conceptos thimóticos, consecuentemente ha de reformar thimóticamente la economía. Sin embargo, ¿cómo se podría imaginar una economía que no se alzara sobre los impulsos eróticos, es decir, sobre la avidez, el deseo de poseer, el impulso de incorporación, sino más bien sobre impulsos thimóticos tales como la exigencia de reconocimiento y de la propia estimación? ¿Cómo podría concebirse la introducción del orgullo en la economía capitalista, que públicamente se reconoce como la primacía de la búsqueda de lucro, es decir, de la avidez y *summa summarum* de un motivo sin modales y que incluso sus defensores justifican con la mera observación de que el empresario realista está condenado a la falta de modales a través de la vulgaridad misma de lo real? El axioma de los negocios cotidianos reza, como es sabido, que quien quiera resultar ganador de un juego común tiene que aceptar las reglas del juego. En este contexto, el realismo se llama serenidad en la vulgaridad.

La transmutación de todos los valores, señalada en muchas ocasiones, podría no acercarse jamás a su motivo manifiesto si no consigue mostrar igualmente los hechos de la economía financiera bajo una luz distinta. Quien introduce el orgullo en la economía o bien ha de estar dispuesto, como un noble ante la Revolución francesa, a arruinarse en razón del

prestigio del propio nombre mediante un gasto ostentoso, o bien debe encontrar un camino postaristocrático al uso soberano de la riqueza. La pregunta, pues, reza así: ¿hay alternativas a la instintiva acumulación de valor, al temblor crónico del momento del balance y al implacable imperativo del reembolso de deudas?

La búsqueda de la respuesta nos conduce a un campo en el que los hechos económicos y los morales aún no se diferencian fácilmente. En el corazón del modo de economía común, el crítico de la Economía General inspirado por Nietzsche descubre la conversión de las culpas morales en deudas monetarias. Casi resulta ocioso decir que el sistema de economía capitalista sólo pudo empezar su marcha triunfal gracias a ese pragmático desplazamiento. El tiempo de la culpa está marcado por la persecución del delincuente por las consecuencias de sus actos, tiempo que finaliza, lógicamente, cuando ha cumplido las penas que se derivan como consecuencias de los hechos. Mientras tanto, tener deudas no significa otra cosa que vivenciar una época durante la que se está obligado a la cancelación. Pero mientras que la culpa deprime, las deudas alegran, siempre que se presenten en alianza con las energías empresariales[30]. Culpa y deudas muestran un distintivo conector decisivo: ambos procuran que la vida del empeñado o inculpado permanezca ligada a un nudo hecho en el pasado. Juntos crean una obligación de relación retroactiva por la que lo pasado conserva su supremacía sobre lo venidero.

Liquidar y pagar por una culpa son actos que sitúan la prioridad del retorno en el punto medio de las transacciones. Son las operaciones objetivas cuya traducción acontece en la sensación subjetiva del resentimiento. Si se sigue la pista al concepto de resentimiento hasta llegar a sus fuentes materiales y económicas, nos encontramos con el inmemorial convencimiento de que nada en el mundo se obtiene gratis y de que cada ventaja ha de pagarse hasta el último céntimo. A este respecto, el pensamiento económico se transforma en ontología y la ontología en ética. Ser: eso es lo que significa aquí la suma de las transacciones que aseguran el equilibrio entre lo prestado y lo devuelto. Siguiendo el espíritu de la macroeconomía seducida por la idea del reembolso, a principios de la era metafísica la muerte llegó a interpretarse incluso como amortización de una deuda que el tomador de la vida ha aceptado del prestatario de la misma. La máxima articulación del pensamiento brilla en la oscura frase de Anaximandro según la

cual el suceso fundamental de la existencia se interpreta incluso como un «acto de devolución» *(tisin didonai)*[31]. Quien quisiera hacerse una idea de la altura de la intervención de Nietzsche contra el espíritu de la amortización de la deuda, debe tomar buena nota de que el autor del *Zaratustra* ataca incluso a Anaximandro y de que intenta deshacer su frase volviéndola del revés: «Mira, no existe retribución»[32].

La otra economía se basa en la tesis de que la retribución del valor es una ficción que se origina con el uso compulsivo del esquema de la equivalencia. Si se quiere abandonar el ámbito embrujado por la ilusión de la equivalencia, se debe poner en tela de juicio la marca de igualdad entre lo tomado y lo devuelto. Aún más, se debería derogar para conceder la prioridad a un pensamiento en desequilibrio. Por este motivo, sólo los gestos de fundadores, donantes y acreedores, es decir, los que señalan hacia delante, pueden ser constitutivos de una economía transcapitalista. Sólo las operaciones comprometidas con el futuro hacen saltar la ley del cambio equivalente, en la medida en que se anticipan al hacerse culpable y deudor.

Su patrón moral es el gesto del perdonar, psicológicamente improbable aunque moralmente irrenunciable, a través del cual se disculpará su acción al culpable. Con este ademán se solucionará la prioridad de lo pasado en el seno de una relación víctima-autor. La víctima supera su deseo de venganza humanamente plausible y psico-dinámicamente legítimo y le devuelve al autor la libertad para otro comienzo. Donde esto suceda se interrumpirá la cadena de rencores, el negocio de la devolución. Gracias al reconocimiento del inevitable desequilibrio entre culpa y penitencia, también el perjudicado encuentra de nuevo su libertad. Tras este perdón, la época puede llegar de esta manera a un nuevo comienzo enriquecido. Con el perdón, la tendencia antigravitacional llega a imponerse en la coexistencia humana. La antigravitación es el movimiento hacia el aumento de la improbabilidad.

En el ámbito de lo material le corresponde la facultad voluntaria que renuncia a toda garantía de crédito y que no incluye ninguna obligación determinada por parte del tomador. El mismo gesto puede consumarse como remisión de culpa y como renuncia al cobro violento de un préstamo. También con esto se rompió la primacía de la posteridad y de la obligación de retribución. El carácter del don estriba en dilatar el radio de libertad de la parte tomadora, mientras ésta agota el del dador. Este gesto

se potencia en ocasiones hasta el derroche solemne, en el que dador y tomador están unidos por un momento por un entusiasmo común, probablemente con consecuencias estimuladoras a largo plazo. Esto estimula el orgullo del receptor a la hora de reflexionar sobre respuestas adecuadas. Alcanza el máximo grado con el donativo a los favorecidos que no están cerca del dador en espacio y tiempo y que sólo por ello no pueden devolver nada: Nietzsche encontró para esta forma de gasto el sonado nombre de «amor más lejano». Los actos de la «virtud que dona» dejan al criterio del futuro lo que éste pueda y quiera hacer con relación a las donaciones. Mientras la economía común, dictada por el «bajo Eros», se basa en los afectos del querer tener, la economía thimótica se apoya sobre el orgullo de aquellos que libremente se sienten felices al dar.

Bataille vislumbra en los escritos de Nietzsche los contornos de una economía del orgullo, mediante la cual el concepto de inversión se ve modificado radicalmente. Mientras los inversores comunes usan sus recursos para recuperar más de lo que han empleado (su tiempo es *eo ipso* tiempo de espera del *return on investment*), los otros emplean sus recursos para satisfacer su orgullo y atestiguar su suerte. Ambos movimientos privan a los dadores de la espera de beneficios en la misma moneda, mientras las ganancias de reputación y entusiasmo son totalmente legítimas y deseables (lo que significa que ese tiempo es el tiempo de la transmisión de una riqueza que genera importancia).

Por muy paradójico que resulte también este comportamiento, la economía del orgullo se basa en el convencimiento que tienen los que la practican de haber realizado las inversiones más razonables... sólo después de que los otros negocios hayan salido por sus fueros. Alrededor de 1900, el gran promotor Andrew Carnegie lo expresó de forma clásica con la sentencia: «Quien muere rico, llena su vida de infamia», una frase que los propietarios habituales de grandes patrimonios evitan citar. Desde el punto de vista de los dadores con experiencia, mantener las riquezas heredadas o adquiridas sólo puede ser evaluado como ocasión perdida para el dispendio. Allí donde la gente de negocios de tipo cotidiano, en el mejor de los casos, incrementa su propio patrimonio o el de sus *shareholders* (accionistas), los inversores del otro tipo añaden luces al brillo del mundo. Mientras negocian como negocian, acercan sus vidas al brillo. Quien experimenta esto

entiende que el valor en cuanto tal sólo se forma cuando se crea a través del gasto de sí mismo y de los propios recursos a favor de la existencia de cosas que están por encima de todo precio. «...Pero aquello que constituye la condición bajo la cual algo puede ser un fin en sí mismo, no tiene solamente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interno, es decir, dignidad.»[33] Los ricos del segundo tipo rechazan la tristeza que supone la acumulación sin objetivo ni final. Con su patrimonio hacen cosas que nunca podría realizar un animal que sólo aspira a tener más y más. Se alían con la antigravitación e invierten el curso de las cosas ante el cual poseen argumentos más vulgares en lugar de una probabilidad más elevada.

Se debe evitar entender de forma romántica y, por tanto, errónea las sugerencias de Bataille para una economía general. De ninguna manera quieren introducir un comunismo de gente rica ni tampoco están indicando un camino aristocrático para la repartición de bienes en el sentido socialdemócrata o socialista. Su verdadero significado reside en la división del capitalismo para crear a partir de él su contrario más radical –y el único productivo–, de manera totalmente distinta a lo que imagina la izquierda clásica vencida por el *miserabilismo*.

Si se le toma por la palabra, tampoco a Marx le resultaba extraño el motivo de un giro del capitalismo contra sí mismo. Por el contrario, él nunca quiso dejar de creer que única y exclusivamente la «consumación» de la subversión capitalista de todas las cosas sería capaz de extraer de sí misma una forma de economía. La posibilidad de este giro, llamado revolución, se engendra en el arco de la evolución. La fatalidad absoluta del marxismo estriba en su indecisión frente a la pregunta acerca del tiempo total que necesita el proceso capitalista para producir las condiciones que posibiliten la desviación poscapitalista de la riqueza. Desde la perspectiva actual, es evidente que el gran poder del capital alrededor de 1914 había jugado, a lo sumo, el primer tiempo. Le esperaba una larga serie de incrementos, polémicas y procesos tempestuosos, por lo que fue incapaz de poder transcenderse en beneficio de una formación sucesora. Los líderes de las revoluciones, tanto rusa como china, estaban completamente equivocados cuando se acogían a las teorías marxistas. Ambas empresas políticas presentaban amalgamas a partir de fundamentalismos políticos y oportunismos bélicos, a través de los cuales se perdía el sentido del éxito de la economía, de la evolución y de la sucesión. Mientras que, con referencia a los textos básicos

de Marx, la situación poscapitalista sólo podía imaginarse como el fruto maduro del capitalismo desarrollado «hasta el final», Lenin y Mao hicieron del principio del aprovechamiento terrorista de relaciones inmaduras la clave del éxito. Tras su aportación quedó en evidencia lo que enunciaba el dicho de la «primacía de la política», interpretado de forma radical.

Se debe admitir que el concepto de «capitalismo consumado» encierra exigencias desmesuradas a sus intérpretes, hoy no menos que en los tiempos de Marx y Lenin. Exige de sus usuarios un grado de entendimiento de los potenciales, todavía irrealizados, de la evolución económica, técnica y cultural, que éstos no han podido conseguir por razones muy comprensibles. Además se exige a los perjudicados en el juego un cierto grado de paciencia, cosa que sería imposible esperar de ellos, si supiesen hacia dónde les conduce el viaje y cuánto tiempo dura. De esta manera, no sorprende que la figura de pensamiento «situación madura» se les ocurriera a los comunistas mientras forzaban la revolución justo allí donde la evolución apenas había comenzado su tarea y donde aún no existían muchísimas «situaciones económicas» de propiedad que dieran frutos. Como estafadores sin precedentes de la evolución, pusieron manos a la obra al malabarismo de pasar por encima del capitalismo sin haberlo conocido. Los flirteos de los sóviets bajo Stalin y de los chinos en la época de Mao con la industrialización acelerada no fueron apenas más que débiles esfuerzos por mantener la apariencia de una evolución. En realidad, la elección que hizo Lenin del momento revolucionario estuvo motivada desde un principio por el puro oportunismo –de acuerdo con la maquiavélica doctrina de la ocasión favorable–, y las arremetidas análogas de Mao Zedong fueron distorsionadas voluntariamente aun en mayor medida.

La precipitación siguió siendo el distintivo de todas las iniciativas que surgían de revolucionarios de esta especie en nombre de un futuro poscapitalista. En los cálculos históricos, donde por razones lógico-reales se debería haber calculado en siglos, sin motivo suficiente –ya que la impaciencia y la ambición nunca bastan–, se han utilizado unas pocas décadas y los ultras incluso unos pocos años. El caos bélico de la Rusia poszarista y el de la China postimperial hicieron aparecer la óptica distorsionada con la que la voluntad revolucionaria justificaba sus planes siempre como una «situación madura». En realidad, el comunismo no producía una sociedad poscapitalista, sino posmonetaria, que, como ha señalado Boris Groys, de-

sechaba el medio conductor dinero, para reemplazarlo por la lengua pura del comando, convirtiéndose con ello en algo muy parecido a un régimen despótico oriental y a una monarquía mutilada de filósofos[34].

El defecto congénito de la concepción comunista de la economía no estriba, sin embargo, únicamente en la mágica manipulación del calendario evolucionista. Nunca se ha descartado que una revolución acuda en auxilio de la evolución. Su insalvable debilidad fue el resentimiento abrasador contra la propiedad –que con gusto se cubría con la designación, amargamente teñida, «propiedad privada» (también conocida como «propiedad privada de medios de producción»)–, como si se quisiera explicar todo lo privado *per se* convirtiéndolo en robado. Aunque este afecto pueda apelar a elevados principios morales, de todos modos es incapaz de comprender el carácter de la economía moderna, que es en el fondo una economía de la propiedad. Según una comparación realizada por Gunnar Heinsohn, la negativa comunista al principio de propiedad equivale a la habilidad de acelerar un coche mientras se le extrae el motor[35]. Es más, los movimientos de la izquierda derivados de Marx (como también algunos de sus rivales fascistas de derechas) no pudieron deshacerse en ningún momento de la desconfianza ante la riqueza como tal, ni siquiera cuando, alcanzado el poder del Estado, anunciaron a viva voz que querían generarla de forma más inteligente y repartirla de forma más justa. Sus errores económicos fueron siempre a la par declaraciones psicopolíticas. Para el comunismo, una vez que hubo conquistado el poder del Estado, siempre fue mucho más importante la satisfacción del entusiasmo aburguesado de la expropiación y de la petición de venganza contra el patrimonio privado que la liberación de las corrientes de valor. Por ello, del gran impulso del cambio de la humanidad igualitarista no quedó más que la auto-privilegización de los funcionarios sindicalistas, por no hablar de la herencia de parálisis, resignación y cinismo.

Sin embargo, ni siquiera en su florecimiento –si se permite esta referencia jardinera– le faltaron a la economía socialista los ofensivos rasgos thimóticos, ya que todos los proyectos revolucionarios estaban sostenidos por movimientos del espectro orgullo-ira-indignación. Quien hoy considere el recuerdo del culto soviético a los «héroes del trabajo» sólo como una curiosidad económico-histórica, debería tener en cuenta que el productivismo de izquierdas significó el intento de dar un toque de grandeza a un sistema que sufría bajo sus propias premisas de vulgaridad.

La economía thimótica contenida de forma latente en la crítica moral de Nietzsche estimula una economía monetaria alternativa en la que la riqueza está presente en relación con el orgullo. Pretende arrancarle al bienestar moderno la máscara fúnebre tras la que se esconde el desprecio que a sí mismos se profesan los propietarios mezquinos de grandes y grandísimos patrimonios, un desprecio que, en el sentido de la doctrina platónica del *thymós*, es totalmente legítimo, ya que el alma de los acaudalados se ataca a sí misma con razón cuando no encuentra la salida del círculo de la insaciabilidad. Contra ella ni siquiera sirve la afectación cultural corriente en el medio: el interés por el arte es, en general, la cara dominguera de la codicia. La cura contra el desprecio por uno mismo la encontraría el alma de los acaudalados únicamente en las buenas acciones que vuelven a ganar los aplausos internos de la parte noble del alma.

La thimotización del capitalismo no es un invento del siglo XX. No tuvo que esperar a Nietzsche ni a Bataille para descubrir su *modus operandi*. Está siempre presente cuando el valor del empresario pisa tierra virgen para conseguir las condiciones para nuevas creaciones de riqueza y para su irradiación distributiva. Por lo que se refiere a la agresión productiva, el capitalismo no necesitó recurrir en ningún momento a lecciones complementarias por parte de mentores filosóficos. No se podrá decir que ha sufrido demasiado bajo las inhibiciones morales. Pero también se ha desarrollado hacia el lado generoso, más bien obstinado y al margen de la filosofía, motivado en cualquier caso por razones cristianas, especialmente en la Gran Bretaña de los siglos XVIII y XIX, en aquel país, por tanto, en el que, según el detallado testimonio de Eugen Rosenstock-Huessy, siempre sucedía –aunque no a menudo– que un empresario capitalista conseguía unas ganancias de cuatro millones de libras de los que, como caballero cristiano, regalaba tres. Uno de los más conocidos casos de generosa donación procedente de ganancias del capital va unido al nombre de Friedrich Engels, quien empleó durante más de treinta años los abundantes excedentes de su fábrica en Manchester para mantener a flote a la familia Marx en Londres, mientras su directiva usaba las donaciones para rechazar el orden de cosas en el que un Engels era posible y necesario. Sea como fuere, la generosidad del dador no se reduce al liberalismo de las «pequeñas acciones», como fue característico en los principios reformistas. Sería igualmente inoportuno despachar este tipo de gestos como paternalismo.

En ellos se reconoce el horizonte metacapitalista, el cual se manifiesta tan pronto como el capitalismo se vuelve contra sí mismo.

«El hombre no aspira a la felicidad, sólo los ingleses lo hacen.»[36] Cuando Nietzsche anotó este *bonmot*, se dejó persuadir demasiado por los clichés antiliberales de su tiempo. Pese a esto, lo que hace significativo el aforismo es el hecho de que recuerde un tiempo en el que la resistencia a la propaganda de la erotización y la vulgarización podría acogerse a los hoy casi olvidados movimientos del orgullo y de la honra. Produjeron una cultura de la generosidad con rostro burgués, fenómeno que, en los tiempos de los fondos anónimos, fue desapareciendo paulatinamente. Nos limitamos a la constatación según la cual el uso thimótico de la riqueza en el mundo anglosajón, sobre todo en Estados Unidos, ha podido convertirse en un hecho asegurador y civilizatorio, mientras que en el continente europeo, con motivo de las tradiciones estatalistas, subvencionistas y miserabilistas, no quiso ser hasta hoy realmente nacional.

La situación poscomunista

Una observación final a la «situación espiritual de la época» debe poner de manifiesto la perspectiva estratégica de las siguientes consideraciones: anteriormente se habría llamado su «compromiso». Éstas se insertan en un debate que, desde principios de los años noventa, mueve la opinión pública de los intelectuales occidentales. Se trata, por explicarlo de forma breve, de una interpretación moral y psicopolítica de la situación poscomunista.

El pensamiento político de los contemporáneos de 1990 encontraba la mayoría de las veces totalmente improvisada su entrada de esta situación. Los intérpretes políticos de la posguerra se contentaban casi en todas partes con comentar la situación mundial conseguida con la victoria de los aliados sobre la dictadura del nacionalsocialismo en los conceptos convencionales de su especialidad. En amplios frentes se proclamaban adeptos a la democracia y la economía de mercado y se dejaba a los antiguos camaradas el escaso placer de sacar de vez en cuando su medalla antifascista del cajón. Durante esta larga *belle époque* (ensombrecida por amenazas nucleares), prevalecía la opinión de que con la «elaboración» de los «excesos to-

talitarios» en Europa se habría cumplido el *pensum* del diagnóstico epocal. Por lo demás, se tenía que advertir cómo la civilización liberal, con la colaboración de los correctivos socialdemócratas, estaba recogiendo con sus medios las exigencias históricas para un mundo mejor. Casi nadie poseía los medios teóricos y los impulsos morales para pensar anticipadamente en las relaciones de la era bipolar. La implosión del hemisferio del socialismo real no sólo ha reducido a la insignificancia su propia ideología y aparato, sino que, además, ha puesto al capitalismo «victorioso» en el compromiso de tener que asumir la responsabilidad mundial prácticamente solo. No se puede decir que esta constelación haya provocado extraordinarias respuestas creativas en los pensadores occidentales.

El lector no necesita mucha agudeza para reconocer que algunos temas y motivos de este ensayo proceden de un diálogo imaginario con el libro de Francis Fukuyama *The End of History and the Last Man*, de 1992. No oculto mi opinión: esta publicación –a pesar de sus aspectos criticables, fácilmente detectables– es uno de los pocos trabajos de la filosofía política contemporánea que tocan el punto neurálgico de esta época. Ha demostrado que el pensamiento académico y la serenidad no siempre se excluyen. Junto a los trabajos tempranos de Boris Groys, en los que se articulaba un nuevo horizonte de diagnóstico epocal[37], representa el sistema mejor ponderado hasta hoy de declaraciones sobre la situación mundial del poscomunismo... y de la antropología política del presente. En mi opinión, el curso del mundo desde 1990 ha confirmado el ensayo general de Fukuyama (e, *implicite*, de Alexandre Kojève) según el cual el entendimiento de la situación mundial depende de la comprensión de la lucha por el reconocimiento. Que el autor, por lo demás, se incluya a sí mismo en la lista de los conservadores de Estados Unidos no determina al lector a estas perspectivas. Los contenidos de su obra, que van clarificándose progresivamente, se manifiestan en cuanto se hace el esfuerzo de correr a un lado el velo conservador, mientras que las lecturas erróneas más o menos intencionadas no merecen ningún comentario.

Entre los intérpretes que atribuyen un gran significado al ensayo de Fukuyama acerca de la situación poscomunista, Jacques Derrida ocupa, por supuesto, un lugar destacado. En el más instructivo de sus libros sobre política, los *Espectros de Marx*, el inventor de la «deconstrucción» se ha ocupado de las tesis de *The End of History*[38] de forma intensiva, predo-

minantemente escéptica y en ocasiones polémica. En una fascinante reconstrucción del esbozo de Fukuyama –fascinante, no sólo porque Derrida no argumente aquí de forma deconstructiva, sino porque intenta mejorar el argumento–, Derrida opina que puede comprobar que el libro tiene que ver con una nueva edición algo precipitada de la escatología cristiana modificada por Hegel para uso del Estado moderno. Tales relatos *ad hoc*, considera Derrida, sirven sobre todo para satisfacer la petición de un final feliz de las historias infelices. En realidad, por su tono neo-evangélico, el libro de Fukuyama ha podido convertirse en un *gadget* medial que circuló por todo el mundo entendido de forma más o menos equivocada, sin que trascendiera su problemática verdadera. Por ello, lo que se podría obtener de un discurso serio sobre el «fin de la historia» sería la iluminación de la confusa relación de la civilización secular y tecnológica de Occidente con las tres escatologías mesiánicas que derivan del pensamiento religioso de Oriente Próximo: la judía, la cristiana y la islámica. En este metafísico rincón climático del mundo siempre se seguirá discutiendo ampliamente y de forma significativa sobre el sentido del curso del mundo y la orientación espiritual de la política. «La lucha por adueñarse de Jerusalén es hoy la guerra mundial. Ésta tiene lugar en todas partes, ésta es el mundo...»[39] Después de todo, lo que se ha de objetar contra Fukuyama, según Derrida, es su impenetrable dependencia unilateral de las costumbres de la mesianología cristiana: como ya es sabido, el Mesías ha sido siempre concebido por los cristianos como un llegado, contra lo cual Derrida subraya la postura judía de la espera de un todavía no llegado. Una relación análoga se produce de nuevo en los relatos políticos de la fundación de la democracia en la sociedad civil. Mientras el intérprete de la exitosa civilización liberal se mece en la creencia de poder hablar del presente de la democracia ya iniciado, su crítico insiste en que sólo se puede tratar de democracia como de algo que entra y que está por venir.

Por muy inspirados que sean los comentarios de Derrida a *The end of History*, si colocamos el libro de Fukuyama junto al comentario de Derrida, salta a la vista que Derrida, sin indicar motivo alguno para ello, no ha revisado adecuadamente la parte más seria del ensayo de Fukuyama, la thimotología reactualizada. Se conforma con la breve observación acerca de la voluntad de Fukuyama de poner sobre el tapete el discurso sobre el *thymós* y la *megalothymía* (el derecho humano al orgullo y la grandeza)

como contrapeso espiritualista contra los unilateralismos del materialismo marxista; lo que, expresado con precaución, atestigua una lectura selectiva. Se puede, por consiguiente, constatar que incluso a un eminente lector como Derrida se le ha escapado lo principal de la obra, que (tras las huellas de Alexandre Kojève y Leo Strauss) pretendía nada menos que la recuperación de una auténtica psicología política sobre la base de la polaridad restablecida Eros-*Thymós*. Es evidente que justamente esta psicología política (que poco tiene que ver con la llamada «psicología de masas» y otras aplicaciones del psicoanálisis a objetos políticos) se aproximó a nuevas orientaciones teóricas gracias a la marcha de las cosas hacia el centro de las necesidades actuales.

Nadie que entienda algo sobre las reglas del juego de la crítica literaria se sorprenderá de que el libro de Fukuyama, visto en conjunto, haya tenido tan poco éxito entre sus críticos europeos. La mayoría de las veces se ha querido entender como un grito de victoria del liberalismo, mantenido durante largo tiempo, tras la implosión de la Unión Soviética y de la desaparición de la «alternativa socialista». Al autor se le atribuyó que, con su tesis del final de la historia, solamente proporcionaba una versión actualizada de la ideología yanqui, según la cual el *american way of life* significaría la consumación de la evolución del hombre: de la sabana al *shopping mall*, de la lasca a la papeleta del voto, del fuego tribal al microondas. La irónica referencia al título de Fukuyama se ha convertido desde entonces en un *running gag* del folletín político en Europa. Muchos colaboradores no se cansan de repetir que, por supuesto, la historia no ha acabado en realidad y que el victorioso Oeste no debería descansar tras su éxito en las etapas en la lucha contra los monstruos ideológicos, lo cual, por cierto, es totalmente correcto, aunque habría que entenderlo de forma completamente distinta a como lo hacen los autores referidos.

No voy a detenerme en la observación de que estas objeciones se presentan regularmente con el tono de una malicia neorrealista, como si los comentaristas gozaran de un sentimiento de superioridad cuando sorprenden a un filósofo mientras anuncia mensajes aparentemente ingenuos. Nótese de pasada la afección anti-intelectual de los detractores de Fukuyama. Se puede comprender que los historiadores se resistan a quedarse en el paro por culpa de un filósofo. En realidad, el autor ha anticipado las preo-

cupaciones y objeciones de sus críticos en los puntos esenciales. En el capítulo final de su libro, bajo el ominoso título «El último hombre», se plantea con una sensibilidad impresionante si la democracia liberal hoy victoriosa es realmente capaz de ofrecer a todos sus ciudadanos la satisfacción plena de sus necesidades intelectuales y materiales. Su respuesta es la del conservador escéptico que sabe que existen contradicciones «en el núcleo de nuestro orden liberal» que persistirán «incluso si hubieran desaparecido el último dictador fascista, el último general megalómano y el último funcionario del partido comunista»[40].

Por lo tanto, la lección del diagnóstico epocal que se esconde en *The end of History* no se puede leer en el eslogan del título, el cual, como se ha señalado, cita únicamente un ingenioso comentario de los años treinta del siglo XX a la filosofía hegeliana procedente de Alexandre Kojève (quien, por su parte, había datado el «fin de la historia» en 1807, año de aparición de la *Fenomenología del Espíritu*). La lección está en una atenta observación de las luchas de prestigio y celos entre ciudadanos del mundo libre que entran en primer plano justo cuando ha cesado la movilización de las fuerzas políticas a favor de las luchas en frentes externos. El autor reconoce que, a causa de sus magníficas prestaciones, las victoriosas democracias liberales serán siempre criticadas por corrientes de insatisfacción que flotan libremente. Esto no puede ser de otra manera, ya que se condena a los seres humanos a la intranquilidad thimótica, y a los «últimos hombres» más que al resto, aunque la cultura de masas de la poshistoria está en primer lugar bajo el símbolo de la erótica. Sus ambiciones, lo mismo que su resentimiento, difícilmente se pueden sedar en caso de que otros tengan mayor éxito.

Cuando se pierden las batallas físicas, entonces irrumpen las guerras metafóricas. Se llega a éstas de manera inevitable, ya que las sumarias medidas de satisfacción del mundo liberal –el reconocimiento recíproco de todos a través de todos como conciudadanos de la cosa pública con los mismos derechos– en realidad siguen siendo demasiado formales e inespecíficas como para abrir a los individuos el acceso a la conciencia feliz. También, y sobre todo en un mundo de libertades ampliamente dispersadas, las personas no pueden dejar de aspirar al reconocimiento específico que se manifiesta en prestigio, bienestar, ventajas sexuales y superioridad intelectual. Ya que tales bienes siguen siendo reducidos en todas las circunstancias, en el sistema liberal se reúne un gran depósito de envidia y

mal humor entre los competidores derrotados, por no hablar de los verdaderos perjudicados y de los marginados *de facto*. Cuanto más satisfecha está la «sociedad» en sus rasgos fundamentales, tanto más coloristas florecen las envidias de todos contra todos. Éstas involucran a los candidatos a mejores puestos en pequeñas guerras que permean por completo todos los aspectos vitales. Igualmente, el sistema de la «sociedad abierta» posee el privilegio de que en él también las energías oscuras consiguen puestos de trabajo. La envidia genera incesantemente posiciones de preferencia alternativas, especialmente en el sector de la cultura y los medios, cada día más ampliamente diferenciables. También el deporte se ha vuelto imprescindible como sistema expansivo de oportunidades de victoria y celebridad para la estimulación y canalización de excedentes de ambición posmodernos. Visto como conjunto se puede decir que en las insaciables guerras de prestigio de la poshistoria emergen continuamente elites de las no-elites. Si la vida pública se ve dominada por la vida expresiva de innumerables actores que, en realidad, no pueden estar arriba pero que, sin embargo, han llegado arriba, en ese caso podemos decir con seguridad que se trata de una democracia floreciente.

El viejo mundo conoció al esclavo y al siervo, que fueron los portadores de la infeliz conciencia de su tiempo. La Modernidad ha inventado al perdedor. Esta figura, que se mueve a medio camino entre los explotados de ayer y los superfluos de hoy y mañana, es la magnitud incomprendida en los juegos de poder de la democracia. No a todos los perdedores les tranquiliza la observación de que su estatus corresponde a su ubicación en una competición. Muchos objetarán que nunca tuvieron la oportunidad de intervenir y situarse después. Sus sentimientos de rencor no se orientan únicamente contra los ganadores, sino también contra las reglas del juego. El hecho de que el perdedor que pierde demasiado a menudo ponga violentamente en tela de juicio las reglas del juego del sistema manifiesta la gravedad de la política después del fin de la historia. La nueva gravedad se presenta actualmente bajo dos formas de aparición: en las democracias liberales, como posdemocrática política de orden que se manifiesta como regresión de la política a la policía y como transformación de los políticos en agentes de defensa del consumidor; en los Estados fracasados, como guerra civil en la que los ejércitos compuestos por violentos superfluos se diezman mutuamente[41].

Entretanto, se comprueba que no sólo son las «contradicciones» que se dan únicamente en el núcleo del sistema propio las que en la situación poscomunista crean problemas a la cultura política de Occidente y de sus civilizaciones filiales en Oriente y en el Sur: son los nuevos movimientos de recogida de los insatisfechos dispuestos para el combate y de los enérgicos sin ocupación; son las rápidas instalaciones de red del odio del perdedor, las proliferaciones subliminales de los medios de sabotaje y destrucción que parecen preocuparse por el regreso del terror histórico y las esperanzas correspondientes. Sobre el trasfondo de estos fenómenos se deben concebir los innumerables tratados sobre el «retorno» o el «nuevo comienzo de la historia» que desde hace algunos años desborda el mercado de la ensayística occidental. El común denominador de tales comentarios temporales subyace en la insinuación mecánica de que con los estallidos de violencia en los escenarios globales hay conectado un nuevo comienzo de la «historia» que queda temporalmente paralizada. Es evidente que se trata de simples versiones del hegelianismo; es decir, si la historia precedente fue impulsada mediante oposiciones militantes, como supone la dialéctica popularizada, de la aparición de nuevas luchas se puede deducir la continuación de la historia.

Frente a esta literatura se debe aclarar que la aparición simultánea del terrorismo en las relaciones externas de la civilización occidental y de una nueva cuestión social en sus relaciones internas no debe entenderse precisamente como indicio de un «retorno» de la historia. El *modus vivendi* de Occidente y de sus culturas filiales es, en realidad, en sus aspectos esenciales, efectivamente poshistórico desde un punto de vista técnico (es decir, desde un punto de vista formal deja de orientarse hacia la epopeya y la tragedia y desde un punto de vista pragmático deja de construirse sobre los éxitos del estilo de acción unilateral). Y una alternativa que pudiera lanzar nuevas recaídas en guiones históricos no se ve en el actual estado de cosas por ninguna parte[42]. Especialmente el llamado terrorismo global es un fenómeno totalmente poshistórico. Su tiempo comienza cuando la ira de los marginados se conecta con la industria del *infotainment* de los incluidos en un sistema teatral de violencia para los últimos hombres. Pretender achacar un sentido histórico a esta práctica del terror sería un abuso macabro de las agotadas reservas del lenguaje. El eterno retorno de lo mismo, como ira tuerta o como venganza miope (en ambos ojos), no es suficiente para

poder hablar de una restauración de la existencia histórica. ¿Quién se atrevería a atribuir a aquellos que llevan un parche en un ojo una clarividencia suficiente como para que definiera el estado de la evolución?

Por lo que respecta a la nueva cuestión social, es evidente que el regreso a los errores del pasado no traerá la solución de los mismos. Sólo una repetición del compromiso poshistórico entre capital y trabajo, lo que para el futuro significa la domesticación de la economía monetaria especulativa (como se dice actualmente en alemán, el capitalismo de saltamontes) y la rápida implantación de estructuras económicas de propiedad en los países desarrollados, podrían inducir en este frente una tranquilidad relativa. La referencia a la necesidad de extender el estado social a la dimensión transnacional describe el horizonte de una nueva política social seria. La única alternativa a esto sería el giro autoritario del capitalismo mundial, con el cual volverían a estar a la orden del día ciertas opciones fatales de los años veinte y treinta del siglo XX (y no escasean indicios de esta tendencia a escala global).

También el segundo quehacer macro-político del futuro, a saber, la integración de los actores no humanos, del ser vivo, del ecosistema, de las «cosas» sobre todo en el sector de la civilización, no tiene nada más en común con los planteamientos de la historia convencional. Esta, en ocasiones, llamada «política natural» se basa *per se* en el presupuesto de que los problemas provocados por el hombre se elaboran razonablemente mediante la participación de los causantes y de los afectados, de lo que resultan nuevamente quehaceres de organización, administración y civilización, en absoluto una epopeya o un drama[13]. Y, finalmente, sólo se podrá superar el tercer gran quehacer del futuro –la neutralización del potencial de genocidio en los estados de Oriente Próximo y de otras partes superpobladas de jóvenes hombres iracundos– con ayuda de una política de desdramatización poshistórica. Para todos estos procesos se necesita tiempo, pero no en sentido de reincidencia en la «historia», sino exclusivamente como tiempo de aprendizaje para procesos de civilización.

En este punto interrumpimos estas reflexiones introductorias. Nuestras observaciones motivadas por Friedrich Nietzsche, Alexandre Kojève, Leo Strauss, Francis Fukuyama, Heiner Mühlmann y Gunnar Heinsohn referidas a la dinámica thimótica de la psique, tanto individual como colectiva,

representan en este contexto una exposición más que suficiente del problema si ayudan a tomar conciencia de la realidad y efectividad de una dimensión, ya no reducible, de la exigencia de valor y validez entre los seres humanos. Sólo resta prevenir al lector del posible malentendido que supondría el hecho de que la apelación a Platón arriba indicada se tomase como un regreso oculto al idealismo griego. Platón es invocado aquí *ad hoc*, como maestro de una visión más madura de las dinámicas de ambición cultural y políticamente eficaces; lo escuchamos como a un profesor invitado de una estrella apagada. Por lo demás, el cambio hacia un realismo psicológico más elevado ha de consumarse con los medios teóricos de nuestro tiempo. Sólo se logra cuando se resiste a la tentación en la que, a menudo y de buena gana, han caído los intelectuales europeos del siglo XX que manifestaron una precipitada obediencia a las sugerencias del realismo: la de mostrar demasiada comprensión, en nombre de una «realidad» siempre estilizada unidireccionalmente hacia abajo, por las actuaciones normales, demasiado normales, de hombres soliviantados por la avidez y el resentimiento.

Por lo que respecta a la doctrina central de Nietzsche sobre la muerte de Dios, ésta toma, en el contexto aquí esbozado, un significado cuyas implicaciones psicopolíticas se hacen perceptibles con gran retraso. Dios está muerto y esto significa, a la luz de nuestra experiencia, que vivimos en una era en la que falta la absorción de la ira por un estricto más allá que exija respeto. La postergación de la venganza humana en pro de la venganza de Dios al final de los tiempos está considerada por muchos, desde hace mucho más tiempo, como una exigencia excesiva que no puede seguir aceptándose. En semejante situación se anuncia la tempestad. Consiguientemente, la política de la impaciencia gana así más terreno, no en último lugar ante actores ambiciosos y fuertemente indignados que opinan que deberían pasar a la ofensiva tan pronto se comprenda que no hay nada que perder por ningún lado. ¿Quién podría negar que la desorbitada calamidad del siglo pasado –mencionamos únicamente el universo de exterminación ruso, alemán y chino– se fundaba en las marchas ideológicas hacia la asunción de la envidia mediante agentes de ira terrenales? ¿Y quién querría ignorar que hoy ya se han formado las nubes que descargarán la tormenta del siglo XXI?

De esta manera, el camino hacia el entendimiento de las catástrofes, las del reciente pasado y las que se están anunciando, pasan primeramente a través del recuerdo de la teología. La conexión entre ira y eternidad fue un axioma cristiano. Tendremos que demostrar cómo se desarrolla a partir de éste la constelación de ira y tiempo... o de ira e historia. En nuestros siglos de nuevo analfabetismo cristiano se ha olvidado casi totalmente que el discurso de Dios en el monoteísmo siempre incluía un Dios iracundo. Es el gran imposible de nuestra era. ¿Y si estuviera trabajando subterráneamente para volver a ser nuestro contemporáneo?

Antes de que llamemos de nuevo la atención sobre esta figura cubierta por los escombros de la historia, será útil examinar con mayor rigor las condiciones generales de comercio de la economía de la ira.

1
El negocio de la ira en general

Oh, la venganza: la venganza
es un placer reservado a los sabios.
Da Ponte, Mozart, *Las bodas de Fígaro*, 1786

No hay contemporáneo que no haya tomado nota de que los Estados y poblaciones del mundo occidental y, dando un rodeo por éstos, las restantes partes del mundo, se irritan desde hace más de una década por un nuevo tema. Desde entonces, los bienintencionados disparan la alarma a diario con preocupación medio fingida: «¡El odio, la ira y la enemistad irreconciliables han vuelto a emerger de repente entre nosotros!». Una mezcla de fuerzas ajenas, insondable como la mala voluntad, se ha infiltrado en las esferas civilizadas.

De forma comparable, algunos moralmente comprometidos argumentan con un realismo lleno de reproches. Ponen el acento en el hecho de que estas llamadas fuerzas ajenas no nos pueden resultar tan ajenas. Lo que muchos fingen vivir como una experiencia horrible es, según los moralistas, sólo el reverso del *modus vivendi* casero. El final de esta simulación es inminente. «¡Ciudadanos, consumidores, transeúntes, es hora de despertar del letargo! ¡No sabéis que aún tenéis enemigos y no queréis saberlo porque habéis elegido la inopia!» Las nuevas llamadas a la conciencia adulta quieren imponer la idea de que lo real no está desactivado, ni siquiera en el interior de la gran burbuja de irrealidad que se sitúa como una envoltura maternal alrededor de los ciudadanos del mundo del bienestar. Si se considera real aquello que puede hacernos frente como portador de la muerte, entonces el enemigo representa la encarnación más pura de lo real, y con la reaparición de la posibilidad de enemistad se anuncia el retorno del antiguo estilo de lo real. Por lo demás, de esto se puede aprender que sólo se impone un tema estimulante cuando de una irritación resulta una

institución, con portavoces visibles en la lejanía y trabajadores estables, con servicio de atención al cliente, presupuesto propio, reuniones de expertos, trabajo de prensa profesional y continuos informes acerca del frente del problema. El nuevo invitado fijo, el espíritu de venganza, puede reclamar todo esto en su propio beneficio. Puede decir de sí mismo: irrito, luego existo.

¿Quién podría poner en tela de juicio que los alarmistas, cómo siempre, tienen casi toda la razón? La mayoría de las veces, los habitantes de las naciones pudientes noctambulan en un pacifismo apolítico. Pasan sus días en una insatisfacción dorada. Mientras tanto, en los márgenes de las zonas de la felicidad, aquellos que molestan, incluso sus verdugos virtuales, profundizan en manuales de química de explosivos que han tomado prestados de las bibliotecas públicas del país de acogida. Una vez que uno haya hecho sonar la alarma en sí mismo, se sentirá como si tuviera ante los ojos la cabecera de un documental angustioso. Lo inofensivo y su opuesto se montan en una secuencia de perfidia impresionante, lo uno a continuación de lo otro, por una dirección que es consciente del efecto. Las imágenes que pasan ante los ojos no requieren comentario alguno: los padres modernos abren conservas para sus pequeños; las madres, empleadas y con doble carga, meten la pizza en el horno precalentado; las hijas revolotean por la ciudad para hacer valer su feminidad naciente. Bellas vendedoras de zapatos aparecen en la puerta del comercio con un cigarro durante un minuto de tranquilidad y responden a las miradas de los transeúntes. En los suburbios, estudiantes extranjeros, con el alma de piedra, se ciñen el cinturón de explosivos.

El montaje de tales escenas sigue una lógica de fácil comprensión. No pocos autores que sienten la vocación del educador político, entre ellos editorialistas neoconservadores, políticos antirrománticos, exegetas iracundos del principio de realidad, católicos tardíos y críticos del consumismo movidos por la repugnancia, querrían, como se ha señalado, volver a acercar los conceptos básicos de lo real a una población de ciudadanos demasiado despreocupados. Para conseguir este fin citan los correspondientes ejemplos más recientes de terror sangriento. Muestran cómo el odio penetra en las situaciones civiles estándar y no se cansan de afirmar que, bajo las fachadas bien ordenadas, el *amok*, el loco homicida sigue haciendo de las

suyas durante mucho tiempo. Y mientras tanto siguen clamando continuamente: ¡Que esto no es ningún ejercicio! Pero, desde hace algún tiempo, el público se ha acostumbrado a la traducción rutinaria de la violencia real en meras imágenes, entretenidas y aterradoras, persuasivas e informativas. Percibe el movimiento opuesto de forma increíble como la recaída insulsa en un dialecto extinguido desde hace muchos años.

Pero ¿cómo se pueden presentar con seriedad como novedades la ira y sus proyectos, sus proclamaciones y explosiones? ¿Qué no debería olvidarse a conciencia antes de que irrumpiera la inclinación a mirar fijamente a los hombres que se vengan con gran efecto de sus supuestos o verdaderos enemigos como visitantes de galaxias exteriores? ¿Cómo se podría hacer valer en general la opinión de que uno ha sido catapultado desde la desaparición de la oposición Este-Oeste posterior a 1991 hacia un universo en el que los hombres, tanto individual como colectivamente, depusieron su capacidad de sentimiento rencoroso? ¿Acaso no es el resentimiento, aun antes del *bon sens*, la cosa mejor repartida del mundo?

Desde los días míticos es sabiduría popular que el hombre es el animal que deja muchas cosas sin hacer. Nietzsche diría que en todo hombre hay algo de alemán. No puede eliminar algunos venenos de la memoria y sufre bajo la marca de experiencias de cierta especie desagradable. Al dicho de que el pasado a veces no quiere pasar se atiene la versión cotidiana del exigente y penetrante juicio, según la cual la existencia humana, en primer lugar, no es ni más ni menos que la cumbre de una memoria acumulativa. «Recordar» no significa únicamente la prestación espontánea de la conciencia temporal interna que se opone por un breve lapso a la inmediata desaparición del momento vivenciado a través de la retentiva, es decir, de la función de retención interior automática; también está conectado con una función de almacenamiento que hace posible el regreso de temas y escenas no-actuales. En último lugar es también el resultado de formaciones de nudos mediante los cuales el ahora actualizado anuda de forma convulsiva y adictiva antiguos lazos de dolor. Tales movimientos son comunes durante el transcurso del trauma a las neurosis y a las sensibilidades nacionales. De los neuróticos se sabe que prefieren tener los accidentes siempre en las mismas curvas. Las naciones incluyen el recuerdo de sus derrotas en lugares de culto a los cuales los ciudadanos peregrinan de forma periódica.

Todos los memoriales de cualquier tipo, sin importar si aparecen aureolados de matices religiosos, civilizatorios o políticos, deben tratarse, por consiguiente y sin excepción posible, con desconfianza: bajo el pretexto del recuerdo purificante, liberatorio o meramente creador de identidad, favorecen inevitablemente un tipo de encubierta tendencia a la repetición y re-escenificación.

Ya la victimología popular está, en cierta medida, al corriente de las reacciones de los heridos. A través de malas experiencias se trasladan del centro olvidadizo y feliz a los márgenes escarpados desde los cuales la vuelta a la normalidad ya no resulta fácil. Se comprende la dinámica excéntrica sin más: a las víctimas de la injusticia y las derrotas no pocas veces les parece inalcanzable el consuelo en el olvido; y por el hecho de ser inalcanzable, también indeseable y, por tanto, inaceptable. De ello resulta que el furor del resentimiento se agite a partir del instante en el que el humillado decide dejarse caer en la humillación como si estuviera predestinado a ella. Exagerar el dolor para hacerlo más soportable; levantarse de la depresión del sufrimiento al orgullo de la miseria –por usar la sensiblera acuñación humorística de Thomas Mann sobre el patriarca Jacob[44]–, acumular, hasta convertirlo en una montaña, el sentimiento de las injusticias padecidas para colocarse sobre su cumbre con gesto de triunfo amargo: tales movimientos intensificantes y trastornadores son tan antiguos como la injusticia, que, por su parte, parece tan antigua como el mundo. ¿No es «mundo» la palabra para un lugar en el que los hombres acumulan de forma inevitable recuerdos de heridas, injurias, humillaciones y todos los posibles episodios contra los cuales posteriormente quisieran apretar con ira los puños? Y todas las culturas ¿no son siempre, de manera abierta u oculta, archivos de colectivos traumáticos? De reflexiones como ésta se puede deducir que a las reglas de la astucia de toda civilización pertenecen las medidas para borrar o contener los inflamados recuerdos de las aflicciones. ¿Cómo pueden los ciudadanos irse a la cama tranquilos si no se llamó previamente al *couvre-feu* para el fuego interno?

Por consiguiente, dado que la cultura debe ofrecer siempre sistemas para el restablecimiento de las heridas, resulta obvio desarrollar conceptos que cubran el espectro íntegro de las heridas, tanto visibles como invisibles. Esto lo han permitido las ciencias modernas de los traumatismos, las cuales parten de la penetrante idea de que las analogías fisiológicas

también son útiles para los asuntos morales dentro de unos límites. En las heridas corporales abiertas, por utilizar un símil conocido, la sangre entra en contacto con el aire, con lo que las reacciones bioquímicas conducen a la coagulación de la sangre. Esto da lugar a un admirable proceso de auto-curación somática que pertenece al antiguo legado animal del cuerpo humano. Ante las lesiones morales se podría decir que el alma entra en contacto con la crueldad deseada o indeseada de otros agentes. También en tales casos se puede echar mano de mecanismos sutiles de curación mental de heridas; a ellos pertenecen la protesta espontánea, la exigencia de pedir cuentas al que nos ha herido o, en caso de que esto no sea posible, el propósito de pedir satisfacción en un tiempo dado. Junto a ello está el retraimiento sobre uno mismo, la resignación, la reinterpretación de la escena convirtiéndola en una prueba, el no querer reconocer lo ocurrido y, al final, cuando sólo parece que nos pueda ayudar una cura de caballo psíquica, la interiorización de la herida, como castigo merecido inconscientemente, hasta la adoración masoquista del agresor. De forma adicional, el budismo, el estoicismo y el cristianismo han desarrollado ejercicios morales para este botiquín del «yo» humillado, con la ayuda de los cuales la psique herida debe ser capaz de trascender en conjunto el sistema circulatorio de humillación y venganza[45]. Mientras la historia signifique el infinito movimiento del péndulo de golpes y contragolpes, es de sabios conseguir parar el péndulo.

No sólo la sabiduría del día a día y la religión se han interesado por la cura moral de las heridas. También la sociedad civil procura terapias simbólicas para respaldar las reacciones psíquicas y sociales a las heridas tanto de los individuos como de los colectivos. Desde tiempos antiguos, el órgano de los procesos judiciales se preocupa de que a las víctimas de la violencia y la injusticia se les ofrezcan desagravios ante el pueblo congregado. Mediante tales procedimientos se practica la conversión, siempre precaria, de los arranques de venganza en equidad. Sin embargo, de la misma manera que existe la herida supurante, mediante la cual el mal se vuelve crónico y general, también existe la herida psíquica y moral que no cicatriza y genera temporalidad putrefacta: la infinitud maligna de las reclamaciones que no se pueden atender. Así se origina el proceso sin sentencia satisfactoria que provoca en el demandante la sensación de que la injusticia que le han hecho sufrir se incrementará aún más en la vía procesal. ¿Qué

hacer cuando la vía judicial se experimenta como el camino equivocado? ¿Se puede solucionar el asunto por la vía del sarcasmo de que el mundo se hundirá algún día en la tramitación oficial, una sentencia esta que vuelve a inventarse cada vez que los ciudadanos experimentan la indolencia de las autoridades? ¿No resulta obvio que la misma ira administre justicia y que, como alguacil propio o, incluso, como ejecutor autonombrado, llame a la puerta del ofensor?

La venganza narrada

Una innumerable casuística de carácter ejemplar, de épocas tanto antiguas como recientes, habla a favor de esta posibilidad. La búsqueda de justicia impulsa desde siempre una segunda y salvaje jurisprudencia en la que los humillados intentan ser jueces y funcionarios de ejecución en una sola y misma persona. Desde nuestro punto de vista, en estos documentos y en sus modelos reales resulta destacable que sólo la Modernidad incipiente ha inventado el romanticismo de la auto-justicia. Quien habla de tiempos modernos sin saber en qué medida están éstos marcados por un culto a la venganza excesiva sin modelo previo ha sucumbido a una mistificación. Se debe admitir que este culto cae hasta hoy en el punto ciego de la historia cultural, como si el «mito del proceso civilizatorio» no sólo quisiera hacer invisible la liberación de los más vulgares modales de la Edad Moderna (como Hans Peter Duerr ha expuesto con una abrumadora riqueza de datos), sino también la inflación de los fantasmas de la venganza. Mientras el tren global de la civilización apunta a la neutralización del heroísmo, a la marginalización de las virtudes militares y al fomento de los afectos pacífico-sociables, en la cultura de masas de la era de la Ilustración se abre un nicho dramático en el que la veneración de las virtudes vengativas, en caso de que se las pudiera llamar así, se impulsa hasta alturas excesivas.

Este fenómeno se remonta en sus orígenes a la década precedente a la Revolución francesa. La Ilustración no sólo desata la polémica del saber contra la ignorancia; también inventa una nueva calidad de sentencias condenatorias en la medida en que tacha de injustos todos los antiguos estados de cosas frente a la reivindicación de un nuevo orden. Esto hace vacilar el antiguo ecosistema de la resignación, en cuyo interior los hombres apren-

dieron a conformarse desde tiempos inmemoriales con la injusticia y la desventura aparentemente inevitables. Sólo bajo pronósticos clarificadores fue posible que la venganza ascendiera a un motivo epocal en asuntos tanto privados como políticos. Desde que el pasado básicamente no tiene razón, aumenta, no siempre aunque cada vez más a menudo, la tendencia a justificar la venganza.

Naturalmente, la Antigüedad ya había conocido los grandes actos de venganza. De las Furias de Orestes hasta el frenesí de Medea, el teatro antiguo ha rendido tributo a la potencia dramática de las fuerzas vengadoras. Ya desde el primer momento, el mito supo del peligro que, semejante al de una catástrofe natural, surge en las mujeres humilladas. Como muestra el ejemplo de Medea, la psique femenina recorre en esas situaciones el camino del dolor a la locura y de la locura al sacrilegio con una espantosa velocidad. Esto es lo que Séneca quería mostrar de forma desalentadoramente ejemplar en su tragedia sobre la furiosa heroína. En la terminología moderna se advertiría que el carácter pasivo-agresivo está dispuesto a excesos, en caso de que se deba decidir excepcionalmente por la ofensiva... y con esto llega la hora de las mujeres en el escenario de la venganza. El privilegio de las «grandes escenas» le ha correspondido desde siempre al iracundo bello sexo. A los antiguos de la época clásica nunca se les había ocurrido concebir tales ejemplos como algo más que requerimientos para orientarse hacia el medio y alejarse de exaltaciones.

En una de las piezas clave del drama ateniense, *Las Euménides*, con la cual se cierra la trilogía de *La Orestíada* de Esquilo, se trata nada más y nada menos que de la ruptura integral con la antigua cultura de venganza y destino y el establecimiento del cuidado político de la justicia. En un futuro, éste debe tener su lugar exclusivamente en los tribunales civiles. Su establecimiento requiere una sensible operación teológica y psico-semántica en la cual a las diosas vengadoras crueles y dignas, las Erinias, se les cambia el nombre por el de Euménides, las benévolas o venerables. La tendencia al cambio de nombre es inequívoca. Allá donde antes había un compulsivo imperativo de venganza, éste debe convertirse en justicia prudente de formá compensatoria.

Se podrán registrar las bibliotecas del mundo antiguo según todos los criterios posibles y se encontrará una gran abundancia de observaciones

acerca del poder elemental de la ira y acerca de las campañas del furor vengador, pero de un juego medio serio con el romántico fuego de la venganza se descubrirá poco o nada. Precisamente a partir del siglo XVIII, este juego se convertirá en un motivo determinante en la cultura emergente de la burguesía, como si el *Zeitgeist* o espíritu de época hubiese decidido por cuenta propia que ha llegado el momento de interpretar nuevamente los sueños de venganza de la humanidad. Desde entonces, un gran vengador caza al otro, bajo la febril participación del público, en las pantallas del imaginario moderno: del noble bandido Karl Moor hasta el furioso veterano John Rambo; de Edmond Dantès, el enigmático conde de Montecristo, hasta Harmónica, el héroe de *Hasta que llegó su hora*, quien dedicó su vida a una Némesis privada; de Juda Ben Hur, quien se vengó del genio del Imperio romano con su victoria en la ominosa carrera de carros, hasta The Bride, alias Black Mamba, la protagonista de *Kill Bill*, que iba tachando en su lista de asesinatos los nombres de aquellos a quienes eliminaba. Ha comenzado la época de aquellos que viven para la «gran escena»[46]. Si viniera de visita la vieja dama de Dürrenmatt, sabría perfectamente a quién de sus antiguos conocidos tendría que asesinar. Jenny, la soñadora pirata de Brecht, conoce una respuesta aún mejor a la pregunta de quién debe morir: todos.

Historias de este tipo conllevan un cierto carácter romancesco. En sí mismas parecen exigir una recitación altisonante y una exactitud épica. En la medida en que las grandes acciones vengadoras recientes hacen visible la relación entre la injusticia sufrida y la justa represalia, proporcionan lecciones introductorias al concepto de causalidad trágica, al que también los modernos renuncian de mala gana, por más que ellos acepten la Ilustración práctica, es decir, la suspensión de fatalidades ciegas. La historia de la venganza bien construida ofrece lo sublime al pueblo. Pone en manos del público una fórmula compacta para situaciones morales tipo «si.../ entonces...», incluso a costa de una anulación del lento derecho formalista en beneficio de una represalia más rápida. Satisface, además, el interés popular en actos por los que el autor puede sentirse orgulloso: tales historias observan al vengador o a la vengadora en el momento en el que devuelven directamente una humillación y, de esta manera, resuelven una parte del malestar en la cultura de derecho. Aportan la satisfactoria prueba de que los hombres modernos no siempre deben caminar únicamente por los ca-

minos tortuosos del resentimiento y por los peldaños escarpados de la vía legal para articular sus impulsos thimóticos. Ante las humillaciones que enferman, la venganza es ciertamente la mejor terapia. Esta sensación crea la base del placer en los asuntos abyectos.

Las peligrosas relaciones entre el motivo de venganza y la narración popular no necesitan ampliarse aquí en detalle. Al parecer llegan a tal profundidad que, en ocasiones, se ofrece incluso la vuelta del arte moderno a la gran forma épica, como se manifiesta en la ya mencionada *oeuvre* centenaria de la película narrativa *Hasta que llegó su hora.* Se ha observado con razón que el arte fílmico ha proporcionado con esta obra dos pruebas de lo que antes era aparentemente imposible: por un lado, su capacidad de asimilar la ópera seria; por otro, su empeño por volver a dar una forma contemporánea a la epopeya perdida.

La afinidad entre la venganza y las formas narrativas populares se podría comprobar en innumerables documentos de fechas recientes. Entre éstas, posee un carácter esclarecedor, por poner un ejemplo, la pintoresca biografía de la rebelde india Phoolan Devi (1968-2001). Phoolan, originaria del estado de Uttar Padesh, se convirtió ya muy joven en actriz protagonista de un drama real recibido con expectación en todo el subcontinente indio. Después de que su brutal marido y otros habitantes varones de la aldea, a saber policías, la hubiesen maltratado y violado de forma colectiva, se refugió con un grupo de bandidos y gestó con ellos el plan de asaltar su aldea para liquidar a los culpables. El cadáver de su marido fue atado a un burro que se paseó a través de la aldea. El pueblo llano festejó a la rebelde como a la heroína de la emancipación y vio en ella una reencarnación de la sublime y feroz diosa Durga Kali. La foto que muestra la entrega de armas de Phoolan Devi a las fuerzas del orden indias pertenece a las imágenes de prensa arquetípicas del siglo XX. Se ve en ella a la joven luchadora que se entrega a un destino abierto con toda su rabia contenida. Tras once años de arresto sin proceso, la Bandit Queen fue indultada y, posteriormente, elegida para el Parlamento, donde, como fascinadora figura, sirvió de referencia a innumerables mujeres de su país a las que se les había desposeído de sus derechos. En julio de 2001, supuestamente un pariente de uno de los violadores asesinados le disparó un tiro en plena calle en Delhi, donde murió. Ya en vida, el folclore echó mano de la historia de la carismática figura e hizo de Phoolan

Devi la heroína de la epopeya de un pueblo a la que todavía hoy cantan los rapsodas indios en las aldeas.

Sólo en raras ocasiones, tanto la interpretación arcaica como la moderna de la ira vengadora consiguen entrar en contacto tan directamente a través de una única acción. A continuación queremos seguir la suposición de que la novelización de la venganza en el curso de la modernización regresa cada vez con mayor frecuencia del modo literario e ideológico a la vida de la percepción individual y pública. Un sugerente ejemplo de esto, que por lo demás conmovió al público en Alemania, Suiza y los Estados sucesores de la Unión Soviética recientemente, lo proporcionó el caso del ingeniero de la República caucásica Osetia, Vitalij K., quien, habiendo perdido a su mujer y a sus dos hijos en un choque de aviones ocasionado por la coincidencia de fallos humanos, tras más de un año de excesiva aflicción decidió actuar él mismo como vengador de su familia.

El 1 de julio de 2002, un avión de pasajeros procedente de Moscú había colisionado a once mil metros de altura sobre el lago de Constanza con un avión de carga de la empresa DHL, y había caído cerca de la localidad de Owingen, con lo que los setenta y un pasajeros del vuelo perdieron la vida. La desgracia ocurrió por una mala indicación del centro de control de vuelo en Zurich-Kloten. Cuando el controlador de servicio advirtió de que ambas máquinas estaban en curso de colisión, le dio al piloto del avión ruso la instrucción de viva voz de que iniciara el descenso de inmediato. Mientras, la electrónica de a bordo de la máquina le indicaba la orden de ascender. Dado que el capitán ruso le concedió mayor autoridad a la instrucción oral, mientras el avión de DHL se desviaba igualmente hacia abajo conforme a la orden electrónica de mando, se produjo la fatal colisión. Los testigos observaron la bola de fuego en el cielo del lago de Constanza incluso a 150 kilómetros de distancia. El 24 de febrero de 2003, un año y medio después del accidente, el osetio, nacido en 1956 y que en su país natal se podía contar más bien entre los ganadores de la situación poscomunista, se presentó en Zurich en la residencia del piloto danés del avión y lo mató en la terraza de su casa apuñalándolo numerosas veces con un cuchillo.

Ya antes del drama, en febrero de 2003, el posterior autor del delito se había hecho notar por el hecho de optar ocasionalmente por «métodos caucásicos» de solución de conflictos. Del acto no fue sólo responsable, evidentemente, la excesiva aflicción del hombre, sino más aún la conver-

sión de la tarea del luto en una especie de tarea de venganza. A esta tarea pertenecía el veredicto de culpabilidad contra los pilotos del avión al final de un breve proceso ante el tribunal de la propia intuición; el veredicto se completó con una idea de sanción, ante la cual el juez cambió al rol de verdugo. Con ello, el sujeto del delito se muestra como recipiente de un modelo de actuación que desde el principio de la Modernidad penetra más y más en la conciencia pública. No sorprende el hecho de que la opinión pública rusa tomara parte apasionadamente en el proceso contra Vitalij K. en octubre de 2005 en Zurich y protestara firmemente contra la sentencia que lo condenaba a ocho años de prisión. El vengador fue elevado a la categoría de héroe popular tanto en su país natal como en otras partes de la antigua Unión Soviética, y sirvió a grandes partes de la población como objeto de empatía e identificación.

De casos como el relatado se puede extraer la conclusión de que los impulsos vengadores no vuelven a lo real sin más, en tanto que una codificación cultural no haya allanado el camino para ello. Se debe hablar de una vuelta, incluso de una regresión, siempre que tales actos no se puedan acoger al contexto cultural oficial: el tiempo del precepto de la venganza tribal data, desde el punto de vista de la historia de las ideas, aunque no de la historia de las costumbres, de hace dos milenios, aunque no en todas partes. El monopolio del poder del Estado moderno es aceptado por la gran mayoría de los ciudadanos como norma psicopolítica y respaldado por la pedagogía oficial casi sin objeciones. Sin embargo, no se puede ignorar el espacio que concede el imaginario de los medios de masas al fantasma del estado de excepción moral y a su dominio vengador.

Para hacer plausible la vuelta de la venganza ejecutada se debe aceptar que incluso la fuerza de orden de la civilización política y jurídica ha caído en descrédito. Allí donde el orden público está bajo sospecha de fracasar o de conjurarse con los abusos (un ejemplo a este respecto es la recriminación de la justicia de clases), los individuos pueden sentirse llamados a representar una ley mejor como jueces salvajes en tiempos de injusticia. En este sentido, se puede entender el romanticismo de la venganza como movimiento parcial de un regreso general al heroísmo. Según la visión de Hegel, en la Antigüedad, héroe era quien hacía aquello que era necesario en cuanto individuo, una prestación esta que no podía realizar la colecti-

vidad; la neo-heroicidad de los modernos vive de la intuición de que también tras la fundación del Estado surgen situaciones en las cuales lo general deja de ser operativo. El hecho de que incluso el Estado o, en su caso, las gestiones estatales puedan ser determinados por reflejos neo-heroicos y románticamente vengativos lo pone de manifiesto el caso de la primera ministra del Estado de Israel Golda Meir, quien, tras el asalto contra los autores del atentado palestino en el alojamiento del equipo israelí durante los Juegos Olímpicos de 1972 en Munich, debió de haber encargado al servicio secreto Mossad que siguiera el rastro de los sujetos del delito y a sus mandantes y que los liquidaran sin ser procesados. Esta operación (cuyo nombre de código era «ira de Dios») se movió menos en el suelo de la razón de Estado que en el del imaginario de la cultura de masas. En efecto, la cultura de masas apoya desde hace tiempo la entrega de las actas del Juicio Final en fideicomiso humano[47].

Con la duda anarco-popular del rendimiento del orden de las «relaciones subsistentes» se conecta no sólo la tendencia a la acción neo-heroica. De ella resulta también la imputación de un estado de excepción permanente y, *eo ipso*, la inclinación de los actores a exigir para sí mismos el derecho de tomarse la justicia por su mano en situaciones singulares. En realidad, algunos teóricos de la izquierda, sobre todo Walter Benjamin, y Antonio Negri, han desarrollado la peligrosa sugestión de que, para la mayoría de los hombres «bajo el capital», el estado de excepción permanente es lo normal. Tan pronto el «orden de cosas» está deslegitimado, se sugieren improvisaciones, entre ellas la de la mano dura. De la deslegitimación político-moral del estado de cosas sólo hay un paso a su deslegitimación ontológica, en virtud de la cual se suprime la base normativa no sólo a las instituciones del *ancien régime*, sino a los legados del pasado en conjunto. Cuando se produce esta situación, lo que se denomina existente se entrega para su revisión o, en caso de necesidad, para su demolición. En vista de esto, la fórmula de la militancia del siglo XX fijada por Sartre, *on a raison de se révolter*, se traduciría de forma algo distinta a lo usual: no tiene la razón quien se subleva contra lo existente, sino quien se venga de ello.

En vista de las implicaciones de los estados de excepción de la venganza, nuestro análisis debe dedicarse, en primer lugar, a la cuestión acerca de la posibilidad de una transformación de la ira aguda en venganza ejercida, y acerca de las condiciones bajo las cuales la materia prima «ira» se

transforma en productos de mayor valor, hasta niveles de «programas» que reclaman una importancia de política mundial. Con la copia de estos procesos se sacan a la luz los esbozos de una economía de la ira elaborada.

El agresor como donante

En una primera fase, el análisis de la ira se orienta a su lado energético para, en los pasos siguientes, abordar los aspectos temporales y pragmáticos. Esto requiere un cierto ascetismo frente a las reacciones que se registran a diario y a los modelos de interpretación aprendidos. En primer lugar, se debe poner en entredicho la tendencia a destacar sobre todo la dinámica destructora en la furia. De todos modos habría que extraer esa valoración moral del concepto «destrucción» y ponerla como una especie de fenómeno metabólico que se estudia más allá de los elogios y de la censura. Tampoco se puede colocar de forma anticipada y en primer plano la supuesta o real tendencia de la ira a la descarga ciega contra todo horizonte de futuro. Finalmente se dejarán para más adelante las imputaciones de motivos comunes y de diagnósticos de carácter para pasar a otros asuntos.

Gracias a estas renuncias se adopta un punto de vista más calmado sobre los sucesos de la ira. Ésta queda informada de que se trata, en primera línea, de una forma intensiva de la preparación y la transmisión de energías. Si se deja guiar por la imagen de la efervescencia que ya impulsó a los autores antiguos a hablar de *furor*, borboteo, erupción y caída hacia delante, se muestra en qué medida la expresión de la ira posee un rasgo de donación, paradójicamente generoso. Como extraversión pura, la ira «espumeante» que se expresa sin reservas añade a la existencia de los hechos del mundo complementos extremadamente ricos en energía. De acuerdo con su naturaleza, la mayoría de las veces éstos se muestran bajo una luz negativa, ya que a primera vista parecen componerse únicamente de estruendo y dolor. Es más fácil ser consciente del rasgo dador en el suceso de la ira si se contempla al sujeto de la ira teniendo en cuenta su similitud con un donante.

La ira, sin importar si aparece de forma explosiva durante un instante o como previsora crónica (tras su metamorfosis en proyecto producida por el odio), se nutre de un excedente de energía que aspira al gasto concen-

trado. A la ira descargada en actos punitivos o hirientes le es inherente el convencimiento de que, de manera local o global, en el mundo hay falta de sufrimientos. Esta carencia resulta de la opinión según la cual, en determinadas ocasiones, ciertas personas e incluso colectivos «han merecido» el sufrimiento, si bien no lo han recibido. En tales personas, injustamente impunes, el portador de la ira descubre sus objetivos más convincentes. Nunca se conformará con que el dolor esté repartido hasta límites insoportables de forma desigual. Del exceso que se ha acumulado en él mismo quiere devolver a los causantes impunes una parte justa. Él está convencido de que los que no sufren existirían en un estado de insuficiencia aguda y de que para su integridad les falta el sufrimiento. La vista de los ilesos e impunes despierta en el iracundo la idea de que él posee lo que a éstos les falta. A la vista de ellos quiere convertirse en dador, en derrochador, incluso cuando tiene que obligar a los receptores a tomar sus dádivas. Su hábito de rehusar la aceptación proporciona a la ira y al odio un motivo añadido para dirigirse a los interpelados.

Existe aquí una conexión evidente entre ira y orgullo, gracias a la cual la cólera se expide a sí misma un certificado de legitimidad moral. Cuanto más elevado resulte el factor orgullo en la ira, de forma tanto más eficaz se pasará del «tú puedes» al «tú debes». Por ello, el desempeño plenamente motivado de la ira sería aquello que se siente a sí mismo como realización de una noble e irrenunciable necesidad. Sus modelos empíricos nos los ofrecen los homicidios por venganza en las guerras familiares, religiosas y de liberación a nivel étnico y nacional.

El portador de la ira posee, como se ha señalado, la evidencia inmediata de poder remediar la carencia de los otros con sus medios. Horas que no transcurrieron en agonía; una pérdida abrasadora que podría padecerse; una casa que queda en su sitio sin ser dinamitada; un cuchillo aún no clavado en el cuerpo del ofensor: todos estos inconvenientes deben remediarse. De manera más evidente que en el caso de la envidia, que medita la humillación y el desposeimiento, en la ira (como en el odio, que representa su forma de conservación) está en juego una vuelta intensiva al destinatario, y puesto que se trata de auténticos gastos, se habla con razón de que a un hombre se le «causa» dolor. El causante iracundo se siente, de forma comparable al fanfarrón que en un momento de su vida habla en serio, lo suficientemente rico para transmitir algo de su abundancia a su mundo circundante.

Por norma general, la donación del dolor se circunscribe en una dirección predeterminada. Pero la mayoría de las veces dirige la dádiva más allá del receptor inmediato y afecta igualmente a sus contemporáneos. No pocas veces el dador del dolor está de acuerdo con este excedente: si un objeto individual y señalado por la ira llevó hasta ahora una existencia indolente, su entorno se conformará probablemente con una escasez parecida. Desde este punto de vista, al dador de dolor nunca le parecerá equivocado del todo alterar también este entorno. Cuanto más desesperadamente se quiera expresar el incondicional querer dar del portador de la ira, menos limitado estará por una dirección determinada. Así como el entusiasmo civil se imagina ocasionalmente a los millones de seres abrazados, también la ira que ha ido convirtiéndose en odio se dirige a un universo de desconocidos. Es un afecto, en cierto modo, capaz de formar conceptos generales y oscuros y de elevarse hasta vagas abstracciones.

Cuando la ira se convierte en odio, entran en juego operaciones básicas de creación de ideologías, ya que, como es bien sabido, las fijaciones conceptuales suponen el mejor conservante para los impulsos efímeros. Quien quiera tener presente su ira, deberá guardarla en conserva de odio. Las conceptualizaciones del odio ofrecen la ventaja de poder gastarse en abundancia sin que se agote el filón. Finalmente, el odio absoluto, la forma más extrema del «tener algo de sobra» para los otros, no debe tener de ninguna forma un objeto concreto ante los ojos. Precisamente su abstracción, que linda con la falta de objetivos, garantiza su desbordamiento hacia lo general. Le basta saber que se dirige en todas direcciones, a la abyecta realidad en toda su extensión, para estar seguro de no estar malgastándose en vano. Aquí se consigue el estadio en el cual puede tratarse del gasto en general, del gasto *sans phrase*[48]. Ante dispendios de este rango, no pocas veces el donante de dolor iracundo pone en juego su propia vida a la hora de hacer cálculos. En tales casos, el dador hace de sí mismo la añadidura física para la bomba que debe provocar el sufrimiento que falta.

No tiene, por tanto, ningún sentido relacionar el odio consciente con conceptos como nihilismo, a pesar de constituir una moda de explicación muy socorrida. En conjunto, el concepto de odio se muestra inservible analíticamente, ya que se deriva del fenómeno de la ira y sólo se puede hacer inteligible como forma de conservación. Se debe insistir en que la

ira ampliada a criterio, es más, a proyecto, no mantiene de ningún modo relaciones con la Nada, como por otra parte se dice del odio. No es únicamente una forma militante de indiferencia frente a uno mismo y hacia los demás. También cuando la ira escribe con letra de desconsideración, sería descabellado opinar que todo le resulta igual. La ira solidificada en el odio es la buena voluntad resuelta a ocuparse de un aumento, supuestamente necesario, del dolor en el mundo –en primer lugar como ataque necesario que cause un dolor local postulado de forma acuciante–, para continuar con rumores horribles, comunicados de terror y otras exageraciones mediales. En este aspecto, es la figura subjetiva y pasional de aquello que quiere encarnar la justicia punitiva de forma objetiva y desapasionada. Ambas se basan en el axioma de que, tras su perturbación, el equilibrio del mundo únicamente se puede restablecer en el lugar adecuado mediante un extra de dolor.

Cuando se trata de donaciones individuales de ira, el que odia se nutre en primer lugar de su propia despensa, a riesgo de agotar su patrimonio personal de ira. Nada garantiza al simple colérico el carácter inagotable de sus fuentes. Mientras la energía iracunda no se traslade a la forma de proyecto y, además de ésta, a la forma de partido (la cual, como veremos, incluye la forma bancaria), al individuo le queda abierta en todo momento la vuelta a la paz, bien gracias a la satisfacción, bien debido al agotamiento. El pequeño sistema circulatorio de rabia y descarga reactiva pertenece a los hechos básicos de los procesos de energía emotiva.

Desde este punto de vista, se puede entender el delito abreactivo como la manifestación de una fuerza que exige el derecho a descargarse, incluso cuando esto conlleva una injusticia moral. Por consiguiente, los delitos procedentes de tales niveles de impulsos tienden por sí mismos al agotamiento después de la acción. Apenas está la víctima fuera del campo de visión del autor del delito, éste ya puede, sin más, olvidarlo. ¿No se dice de los hermanos de José, después de que lo hubieran vendido a los egipcios: «pues en su corazón había anidado el odio y de manera imprecisa y poco a poco se acordaron de cuánto les había enojado el cretino»?[49] Puesto que la ira representa en primer lugar un recurso finito, su satisfacción a través de la acción es, no pocas veces, el principio de su final. Esto incluye el dicho edificante de que un delincuente espoleado por la cólera se entrega de forma voluntaria ante la reacción de los poderes legales.

En la narración «El delincuente por culpa del honor perdido»[50], de 1792, Friedrich Schiller relató la conversión ejemplar del iracundo agotado que sufre con paciencia su castigo. Si Hegel, atento lector de la novela, calificó posteriormente el castigo como el honor del criminal, se puede pensar inmediatamente en el pobre Sonnenwirt de Schiller, el furioso que se convierte y que en una conversación sentimental da a conocer su identidad real a un magistrado honorable y se entrega a la justicia. De forma comparable, aunque bajo presagios más oscuros, Kleist ha presentado en *Michael Kohlhaas* la historia de la pasión alemana por tener la razón. La narración de este hipersensible vengador del robo de sus dos caballos mide el arco que recorre la ira en una persona privada a la que lleva hasta una metafísica de la autojusticia. En la sugerencia que Kleist nos hace en el sentido de que el ciudadano desenfrenado que ve saciada su porfía saldrá de la vida como satisfecho hombre de bien, no se expresa ni más ni menos que la premonición de la transmutación de todos los valores. Los románticos que se entregan a la estética del exceso, pronto echan mano de la sensación según la cual la justicia de Dios no merece más confianza. Muestran su comprensión cuando los ofendidos de esta tierra hacen sus aportaciones personales al Juicio Final en vida.

Ira y tiempo: la explosión simple

Cuando el dispendio de la ira adopta formas más desarrolladas, se llega a un punto en el que se recogen con esmero los estados de la ira sembrados de manera consciente y sus frutos. A través de la cultura del odio, la ira se lleva al formato de proyecto. Allí donde maduran las intenciones de venganza se pueden estabilizar las energías oscuras con mayores intervalos temporales. Aquello que dijo Nietzsche acerca de la génesis de la conciencia (que tenga como condición al hombre que puede prometer) es válido para la memoria del vengador con mayor derecho aún. Éste es un agente que puede recordar no sólo la injusticia que se le ha ocasionado, sino también los planes para su represalia. El hombre «que puede prometer» es, según la caracterización plena de referencias de Nietzsche, el sujeto de «gran voluntad». Si éste se ha constituido, las intenciones de venganza se pueden mantener durante amplios espacios temporales: es más, son

incluso transferibles de una generación a otra. Si se consiguen los niveles de transferencia a los agentes siguientes, se habrá formado una auténtica economía de la ira. El bien de la ira ya no se acumula de forma casual ni se malgasta ocasionalmente; se transforma en objeto de cultivo y de una producción con forma de proyecto. En cuanto tal, forman un tesoro que abre a sus poseedores accesos a motivos que están por encima de las personas. Siempre que los cúmulos de ira, guardados colectivamente, adquieran la forma de reservas, tesoros o créditos, resulta evidente preguntar si tales valores acumulados se pueden utilizar como capitales aptos para la inversión. Responderemos a esta cuestión más adelante con ayuda de una nueva definición psicopolítica de los partidos de izquierda: en realidad se les debe entender como bancos de ira que, cuando saben hacer su negocio, obtienen con las aportaciones de sus clientes ganancias relevantes en lo que a poder, política y thimótica se refiere.

Si se admite la realidad y la efectividad de una función bancaria en el caso de los patrimonios de ira de propietarios individuales, entonces se comprenderá cómo la ira puede evolucionar desde su difusa figura inicial hasta grados de organización más elevados. Mediante esta progresión no sólo se recorre el camino de la emoción local e íntima hasta programas públicos y políticos. También la estructura temporal de los potenciales de ira experimenta una modificación integral. Las masas de ira recorren la metamorfosis que va desde el dispendio ciego aquí y ahora hasta el proyecto histórico-mundial de una revolución, planteado de forma clarividente, en favor de los humillados y ofendidos.

Sin embargo, mientras la ira permanezca en el nivel de explosión, sólo se descargará en el modo de «inflamación»: «Aquí creció poderosa la ira de Aquiles». La «abreacción» thimótica directa representa una versión de presente realizado. Tanto al iracundo como al dichoso no les llega su hora. La furia aquí y ahora neutraliza los éxtasis temporales retrospectivos y prospectivos, de manera que ambos desaparecen en el flujo energético actual. Esto hace que, a los furiosos, el furor les resulte incluso atractivo. La vida del sujeto del furor es el burbujeo en la copa de la situación. Para los románticos de la energía, actuar con rabia es una versión del *flow*. Implica el retorno a la época mística y animal, de la cual sus conocedores aseguran que posee la calidad del «ahora» fijo-fluido.

La forma proyectual de la ira: la venganza

La fundación de una época cualificada o existencial –de una época vivida con carácter de retención y pretensión– tiene lugar gracias a la postergación de la explosión. El potencial de ira se transforma en un vector que genera una tensión de tendencia entre el antaño, el ahora y el más tarde. Por este motivo se dice que el iracundo que se contiene de forma provisional es el primero que sabe lo que significa tener algo previsto. Es, al mismo tiempo, el primero que no sólo vive en historias sino que también hace historia... siempre que «hacer» signifique aquí tanto como el deducir del pasado los motivos para ocuparse de lo que está por venir. Desde este punto de vista, no hay nada que se pueda comparar con la venganza. El *thymós* activado descubre el mundo como un espacio para los proyectos prospectivos a través de su exigencia de desagravio; proyectos que toman impulso de lo pasado para el posterior ataque. La ira se convierte en el *momentum* de un movimiento hacia el futuro que se puede entender sin duda alguna como materia prima de la excitación histórica.

Pese a resultar tan elementales estas observaciones, sus implicaciones llegan hasta los motivos más íntimos de la filosofía del siglo XX. Si aciertan, implican modificaciones sensibles en uno de los más conocidos teoremas de la filosofía moderna. Por tanto, el tiempo existencial no se puede interpretar sin más como «ser-para-la muerte», tal y como propuso Heidegger en *Ser y tiempo* en una interpretación tan conocida como atropellada. El «poder ser un todo» de la existencia, que es lo que le importaba a este pensador, no depende de que el individuo tenga presente la propia muerte para asegurarse de su orientación hacia algo que se anuncia de forma incondicional. La existencia puede orientarse igualmente a recorrer como conjunto la trayectoria que va de la humillación a la venganza. De semejante tensión hacia el momento decisivo proviene la época existencial, y esta fundación del «ser para la meta» es más poderosa que toda vaga meditación heroica del final. La existencia, cuando se enfurece, no adopta la forma del avance hacia la propia muerte, sino la de la anticipación de un irrenunciable día de ira. Más bien se debería hablar de una anticipación del desagravio. Si, en este contexto, volvemos a recordar al protagonista de la *Ilíada*, se puede ver que, para éste, el «ser para el exterminio» bélico se había convertido en su segunda naturaleza. Su partida hacia la última

batalla ante las murallas troyanas denota el comienzo de una secuencia de acción con la cual se había pretendido el ocaso del héroe. En este contexto es legítima la tesis que afirma que el Heidegger del teorema del «ser-para-la-muerte» pertenecería al grupo de europeos que llevaron el trabajo del mito de Aquiles a través del tiempo.

La venganza surge de la forma proyectual de la ira. También este concepto requiere, en primer lugar, ser analizado de forma neutral y ecológica. La demanda de venganza se debe contar sin más entre los impulsos más desagradables del ser humano. La historia nos enseña que es una de las causas de los peores males, siempre que no haya servido de «maestra preceptora de la vida». Bajo el nombre de *ira*, este impulso se cuenta entre los pecados capitales. Sin embargo, si al respecto hubiera que reconocerle alguna ventaja, ésta sería la constatación de que con ella desaparece la posibilidad de subempleo de la vida del vengador. Quien porta de manera permanente un propósito de venganza pendiente, está a cubierto, temporalmente, frente a problemas de sentido. Una voluntad constante excluye el aburrimiento. La profunda sencillez de la venganza satisface la necesidad, demasiado humana, de fuertes motivaciones. Un motivo, un agente, una acción necesaria: esto constituye el formulario para un proyecto completo. La marca más importante de la existencia ordenada en forma de proyecto se manifiesta en que en ella se elimina la arbitrariedad. Al vengador se le ahorra la «necesidad de la falta de necesidad» de la que Heidegger había afirmado que era el rasgo característico de la existencia desamparada por el sentido de la orientabilidad. En realidad, no se puede sostener que el vengador viva como una hoja en el aire. El azar deja de tener poder sobre él. De esta manera, la existencia vengadora adquiere un significado de metafísica residual en tiempos pos-metafísicos: gracias a la venganza se materializa la «utopía de la vida motivada» en un medio en el que cada vez más hombres son absorbidos por el abandono en el vacío. Nadie ha expresado esto de forma más clara que el camarada Stalin cuando, frente a los colegas Kamenew y Dschersinski, dejó caer la siguiente observación: «Elegir a la víctima, preparar cuidadosamente el golpe decisivo, calmar inexorablemente la sed de venganza y echarse a dormir a continuación... No hay en el mundo nada más dulce»[51].

Forma bancaria de la ira: la revolución

La forma proyectual de la ira (a la que en el ámbito policial se llamaría auto-justicia o bandidaje y, políticamente, anarquismo o romanticismo de la violencia) es susceptible de ser ampliada a forma bancaria. Con ello designamos la anulación del local de la furia y de los dispersos proyectos de odio en una instancia suprasegmental cuya tarea, como sucede con todos los bancos auténticos, consiste en servir como lugar de recogida y agencia de aprovechamiento de los depósitos. De nuevo, esta transición afecta de forma innegable a la estructura temporal de los potenciales ligados a proyectos individuales. De la misma manera que ya la venganza, como forma proyectual de la ira, confiere a ésta una prolongación temporal y hace que prospere una planificación pragmática, la forma bancaria de la ira exige de los movimientos individuales de venganza que se clasifiquen debidamente desde una perspectiva superior. Esta perspectiva es precisamente la que con orgullo reclama el concepto de «historia», por supuesto en singular. Mediante la creación de un banco de la ira (entendido como depósito de explosivos de tipo moral y proyectos de venganza), los vectores individuales caen bajo una dirección central cuyas exigencias no siempre coinciden con los ritmos de los actores y acciones locales. Es entonces cuando la subordinación se hace irrenunciable: las numerosas historias de venganza deben, por fin, integrarse en una historia unificada.

En este nivel constatamos la transición de la forma proyectual a la forma histórica de la ira. La «historia» en sí misma adopta la forma de una empresa con un máximo grado de ambición, siempre que se constituya un colectivo que invierta tanto su potencial de ira como sus esperanzas e ideales en operaciones colectivas a largo plazo. La historia narrada asume la tarea de dar explicaciones de las acciones y los sufrimientos del colectivo dominante de la ira. Por decirlo prácticamente con las palabras de dos conocidos colegas del año 1848: cualquier historia es la historia de la utilización de la ira.

Si la economía de la ira se eleva hasta el nivel bancario, las empresas anarquistas de pequeños propietarios de la ira y de grupos de rabia organizados de forma local se exponen a duras críticas. Con la elevación de la organización de la ira se consuma una racionalización de las energías vengadoras: ésta recorre el camino de la impulsividad pura, pasando por

el ataque puntual, hasta la concepción de ofensivas contra el régimen del mundo en general. Desde el punto de vista del banquero de la ira, las acciones de las agencias locales de la rabia no son más que dispendios sin razón cuyo contrasentido se evidencia al devengar mejor que nunca réditos convenientes. De ello se ocupa, no en último término, el hecho de que la actuación externa y anárquica de las fuerzas de la ira provoquen regularmente la intervención de las fuerzas del orden, las cuales, la mayoría de las veces, no se esfuerzan demasiado por neutralizar los estallidos de odio y las revueltas locales.

En este nivel, las acciones de ira a menudo pueden catalogarse como delito o penalizarse como crimen. No sirve de nada, por tanto, destrozar cabinas telefónicas o quemar coches cuando, con ello, no se persigue un objetivo que integre el acto vandálico en una perspectiva «histórica». La rabia de los destructores de cabinas y de los incendiarios se consume en su propia expresión, y el hecho de que se regenere a menudo con las rudas reacciones de la policía y la justicia no le quita nada de su ceguera. Se limita al intento de dar golpes en la niebla. Incluso un movimiento de masas como el de Espartaco, caudillo de los esclavos entre los años 73 al 71 a. C., no consiguió repetirse como magnífico incendio del odio que arrastrase toda Italia a sublevarse contra el dominio de los terratenientes romanos. Aunque los gladiadores rebeldes de Capua infligieron a los ejércitos romanos más derrotas, el resultado último de esta sublevación fueron horribles avenidas en las que seis mil rebeldes pendieron de una cruz en una agonía que duraba días. Las consecuencias que de ella se derivaron fueron unas represiones cada vez mayores y un profundo desaliento. La reactivación de la leyenda de Espartaco y su incorporación al arsenal simbólico de las luchas de clase modernas revela igualmente que en los archivos de la ira se cuenta con una «herencia» milenaria. Se debe recordar que quien alimenta la ira y quiere legarla, debe hacer de los descendientes parte de la historia de las víctimas que reclaman venganza.

El resultado de la experiencia histórica no admite ambigüedad alguna, pues el pequeño oficio de la ira está condenado a consumirse en chapuzas ricas en pérdidas. Los patrimonios locales de las pasiones sediciosas se consumen en sus ruidos expresivos siempre que no se reúnan en lugares de acumulación de ira de gran alcance operativo o se coordinen por una dirección visionaria. Los cuantos energéticos de rabia aislados hierven en

marmitas de poca calidad hasta que se evaporan o dejan sedimentos quemados que no pueden recalentarse. La historia de los pequeños partidos de protesta lo demuestra de forma inequívoca. Sólo si las energías discretas se convierten en proyectos de gran alcance y si directores con capacidad de previsión y suficientemente tranquilos y diabólicos se ocupan de la administración de los patrimonios colectivos de ira, se podrá crear con los numerosos y aislados fogones una central que suministre energía para acciones coordinadas que asciendan hasta el nivel de la «política mundial». Para ello son necesarias las consignas visionarias que no sólo hablen a la rabia aguda de los hombres, sino también a sus amarguras más profundas y, no en último lugar, a sus esperanzas y a su orgullo. La más fría ira redacta sus informes de actuación con un estilo de ardoroso idealismo.

Como la economía monetaria, también la economía de la ira traspasa su umbral crítico cuando ésta llega desde el estadio de acumulación local y dispendio puntual al de la inversión sistemática y del aumento cíclico. En el caso del dinero, esta diferencia se describe como la transición de la forma de tesoro a la forma de capital. Con respecto a la ira, la transformación correspondiente se consumaría tan pronto como la producción vengadora de dolor transformara su forma de venganza en forma de revolución. La revolución, en el sentido más amplio de la palabra, no puede ser asunto del resentimiento de personas individuales aisladas, aunque en momentos críticos tal afecto se vea también satisfecho. La revolución implica, en efecto, la fundación de un banco de ira cuyas inversiones deben ser consideradas de manera tan exhaustiva como las operaciones del ejército antes de la batalla decisiva o las acciones de un consorcio mundial antes de la opa hostil al competidor.

El concepto de «revolución» venidera, contemplado a la luz de los acontecimientos de 1917, resuelve la transición del actualismo al futurismo de la ira. Implica la negativa integral del principio de expresión, ya que las actuaciones expresivas en las perspectivas comerciales no significan más que un narcisista derroche de energía. Quien actúa como revolucionario profesional, es decir, como empleado de un banco de ira, no expresa tensiones propias, sino que obedece a un plan preestablecido. Ésta es la condición de la subordinación íntegra de los afectos subversivos a la estrategia empresarial. Entonces ha dejado de ser suficiente el «embellecer el mundo con horrores», según la lúcida y sarcástica expresión del héroe-*bandido* Karl

Moor de Schiller para caracterizar la máxima de su levantamiento contra la insuficiencia de la ley. Aquel que quiera embellecer el mundo en un futuro debe, ante su fealdad, ir mucho más allá de lo que el romanticismo de los rebeldes y de los autores de atentados terroristas hubiera imaginado. Las flores del mal aisladas ya no son suficientes. Ahora se necesita el jardín entero.

El inconmensurable poder del pensamiento negativo

Todavía hoy, desde la distancia, con el concepto «revolución», fascinante, aunque cada vez suene más hueco, se designa una idea, o mejor un fantasma, que tuvieron ante los ojos los empresarios de la ira hasta entonces más exitosa, a saber, Lenin y Mao Zedong: con las acciones disciplinadas del odio algún día se podrá generar tanto dolor adicional, tanto horror excesivo, tanta duda paralizante entre las fuerzas del orden que, en aquel día de la ira de las masas, ya no tan lejano, todo lo existente se fundirá. Una vez que lo que nos ha precedido hasta ahora haya perdido su solidez representativa y estable, el mundo corrupto podrá crearse de nuevo con el fuego transformador. La condición para ello es que el exterminio lleve a cabo su obra hasta sus últimas consecuencias. La reconstrucción de un estado de cosas correcto sobre una *tabula rasa* sólo podría comenzar cuando lo antiguo se hubiera extinguido sin dejar huellas.

Lo que Hegel llamó el inconmensurable poder del pensamiento negativo va ganando un perfil cada vez más claro en esta especulación que también viene determinada por la religión. La ira humana, acumulada desde todas las fuentes y organizada de forma efectiva, administra, según el raro cálculo de los grandes banqueros de la ira, la energía para una nueva creación. El horrible final, siempre y cuando fuera lo suficientemente horrible, lógicamente debería pasar, por sí mismo, a un comienzo epocal.

Quien sea capaz de ejecutar reflexiones de este tipo hasta el extremo de una impecable desconsideración, conocerá una preocupación que tanto al abigarrado grupo de rebeldes como a los simpatizantes de locales proyectos de odio se les paralizará la sangre en las venas si son capaces de percibir sus grandes perspectivas estratégicas. El apocalíptico empresario de la ira deberá evitar la posibilidad de que la acción de las células locales haga pe-

ligrar por precipitación el gran plan. Esto le impone a él mismo un ascetismo extremo que debe transferir también a su gabinete. El revolucionario mundial tiene que planificar siempre contra los sentimientos espontáneos y, de forma insistente, debe rechazar sus primeras reacciones. Él sabe que sin la más profunda expropiación en aras del ahora nunca se llegará a la suma apropiación en el futuro. Cuanto más justa sea la indignación local, tanto más injusta será desde el punto de vista global. Si lo que se pretende es la transformación de todas las cosas, la impaciencia de cada una de las partes vengadoras deberá reprimirse a cualquier precio. Se trata más bien de obligar a todas las facciones dispuestas a la explosión a permanecer tranquilas y en forma hasta el día en que la ira llegue a su madurez.

Por consiguiente, la estructura temporal de la revolución se debe imaginar como un adviento integral. Aquello que lleva a la revolución pertenece al tiempo cualificado de la historia real. Su curso equivale a quemar una mecha. Se necesita una gran experiencia histórica y una buena dosis de intuición para poder juzgar hasta qué punto se ha consumido ya la mecha de la ira. Quien posea ambas características será apto para las funciones de dirección al frente del banco de la ira. Desde su plataforma soberana, esta clase de líderes está autorizada para ordenar a los colaboradores que estén alerta. En cualquier caso, la primera condición de una doble estrategia para la recolección de la ira a escala mundial es la sangre fría. Por un lado, ésta debe avivar el odio y la indignación sin cesar; por otro, debe imponer la contención de forma igualmente constante. De esta manera, la existencia exige, en épocas previas a la explosión, estar dispuesto a una espera que se dispone para la violencia.

¿Dónde se podría estudiar esta economía más elevada? Nadie creerá que el estudio académico de Heidegger baste para obtener estas peligrosas sabidurías. Por más que el maestro de Messkirch manifestara una evidente afinidad con el espíritu de las investigaciones de *Ser y tiempo*, él únicamente se acercó de manera formalista a la estructura temporal del resentimiento revolucionario, antes de desviarse durante un tiempo al negro idilio de la «revolución nacional». Heidegger nunca consiguió la claridad suficiente sobre las implicaciones lógicas y sistemáticas del concepto «revolución». De la misma manera, tampoco penetró mucho en la relación entre la historicidad y la naturaleza resentida de la existencia. De su análisis sobre

las estructuras temporales de la existencia preocupada, proyectante y moribunda no se deriva ningún concepto adecuado para el profundo nexo existente entre ira y tiempo. En su obra, el nacimiento de la historia de la forma proyectual de la ira y, sobre todo, la totalidad de los procesos que llevan hasta la capitalización del resentimiento, quedaron oscuros.

Junto a Heidegger, Marx y Lenin deberían ser propuestos como autoridades en el ámbito de la dinámica de la negatividad tanto prerrevolucionaria como revolucionaria. Resulta extraño que el estudio de estos autores sea casi imposible en la actualidad, no por la inaccesibilidad de sus textos, sino porque el muro del espíritu de la época obstruye masivamente el acceso a ellos, de tal forma que, incluso el más paciente, apenas podría superarlo con sus propias fuerzas. Los escritos de los clásicos marxistas son hoy, exceptuando algunos «pasajes» aún recitables, prácticamente ilegibles para personas con reflejos intelectuales, morales y estéticos de nuestra época. Es como si hubieran sido escritos en una ilusoria lengua extranjera y estuvieran impregnados de polémicas obsoletas hasta el punto de que su efecto repelente prevalece hasta nueva orden sobre la curiosidad investigadora mejor intencionada. Por encima de esto, ofrecen educación visual de una fe conceptual como sólo se observa en las sectas fundamentalistas. Aunque se acogen a la ciencia de la «sociedad» y sus «contradicciones», como parodias involuntarias se pueden aún recibir muchos textos procedentes de la pluma de los clásicos de la izquierda (exceptuando algunos primeros textos técnicos como *El Capital*). Sólo a través de un ascetismo totalmente intempestivo uno podría someterse al programa de deducir de los escritos de Marx y Lenin consecuencias para una teoría del presente (tarea en la cual desde un principio deberían quitarse de la lista de lecturas razonables los escritos de Mao Zedong). Sin embargo, los trabajos de estos autores representan un compendio masivo del saber de la ira, sin el cual los dramas del siglo XX no pueden describirse adecuadamente. Volveremos a este corpus desaparecido en el tercer y cuarto capítulo de este ensayo, ya que dan explicaciones de forma indirecta sobre las cosas por venir.

Una de las últimas oportunidades de poder experimentar algo más sobre los cálculos impopulares de la gran economía de la ira se ofreció al mundo occidental a finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo pasado, en aquella macabra y gloriosa época en la cual las mil flo-

res de la radicalidad florecían como si lo hicieran por última vez. Uno se podría haber convencido de la verdad de la observación marxista según la cual las piezas históricas, después de su estreno en estilo trágico, se repiten regularmente como farsa. La farsa aparece en este caso como el intento de proyectar las circunstancias de los años treinta sobre las de la época de 1968 y la posterior a ésta para deducir de ellas reglas para la «resistencia» frente al «sistema imperante». En aquel entonces, en los debates, profundamente esotéricos, de los grupos de cuadros dirigentes siempre se podía escuchar una y otra vez el lema de que la paciencia ha de ser la primera virtud del revolucionario. En tales exhortaciones se reflejaba el conflicto generacional entre la vieja guardia y la juventud de la izquierda radical que protestaba. Hacia esta última orientaron su información edificante las cantinelas del estalinismo tardío en el sentido de que, aunque la revolución ya había «empezado» y en lo sucesivo siempre habría de contarse «a partir de ahora», su estallido no debía acelerarse en ningún caso de forma voluntarista.

Sólo hoy, a principios del siglo XXI y, dado que la paz eterna del consumismo real está amenazada por el «reinicio de la historia» (al que pertenece también un nuevo susurro naciente de la izquierda fascista en los márgenes de la academia), proclamado en muchos lugares, encontramos una nueva oportunidad de percibir aquello que el elogio de la virtud revolucionaria tenía que decir. La paciencia calificó de ascetismo frío, casi idealista, la acción del sujeto histórico de la ira que se había liberado de sus motivos personales. Si se inmiscuye un factor privado en la venganza irrenunciable contra el estado de cosas (expresado en la jerga de la época: contra la praxis), las consecuencias inevitables son el voluntarismo y los dispendios prematuros: las sospechosas «enfermedades infantiles» de la revolución en crecimiento. De esta manera, tales episodios eruptivos pueden parecer todavía justificados desde el punto de vista de los actores: desde la perspectiva de un colaborador del banco de la ira con funciones de dirección, éstos son lo peor que puede suceder antes del día X. A los altos funcionarios sindicalistas les resulta clara la idea de que las erupciones prematuras impedirían levantar aquel arco de tensión extrema que permite por sí solo producir los saldos positivos de la ira dispersos por todo el mundo en una única acción final llamada «revolución mundial». La opa hostil al «mundo» a través de los desfavorecidos presupone que, a

partir de ahora, sus múltiples facciones nunca más dispersen sus fuerzas en espontáneas empresas individuales.

El caso preventivo más conocido de derroche anarquista del saldo positivo de iracundia lo proporcionaron los terroristas que el 1 de marzo de 1881 asesinaron al zar Alejandro II, el liberador de los siervos. Las consecuencias inmediatas consistieron en el recrudecimiento de la represión y en la ampliación de un sistema policial omnipresente. De aún mayor trascendencia fue el absurdo dispendio de patrimonio de odio por parte de los imitadores de los atentados de 1881, un grupo de estudiantes de la universidad de San Petersburgo que planearon un atentado contra Alejandro III, el sucesor del asesinado, para el 1 de marzo de 1886: los días de la ira política siguen, como es sabido, un calendario propio. Entre los estudiantes se encontraba el joven de veintiún años Alexander Uljanov. El plan fue descubierto por la policía antes de su ejecución, Alexander fue arrestado junto con otros catorce conspiradores, llevado a juicio y ahorcado en mayo de 1887 junto con otros cuatro insurgentes impenitentes. Los diez condenados restantes fueron indultados conmutándoseles la pena por el destierro, según la tradición benevolente de la autocracia rusa. En la época que siguió a continuación, Wladimir Uljanov, el «hermano del ahorcado», sufrió una transformación de la que resultaría el primer político de la ira integral en la historia contemporánea: «Lenin». En cuanto tal había comprendido que el camino al poder pasa únicamente por la conquista del aparato estatal y no por el asesinato de sus representantes, relevante sólo desde el punto de vista simbólico.

La promesa, muy citada, probablemente con fecha posterior o ficticia, del joven Lenin tras la muerte de su hermano: «No seguiremos por este camino», se considera con razón como la primera frase de la Revolución rusa[52]. Con ella comienza el siglo de los negocios de la ira de gran estilo. Quien puede renunciar al asesinato del príncipe recibirá algún día, como suplemento del poder conquistado, al príncipe muerto de forma gratuita.

2
El dios iracundo: el camino hacia la creación del banco metafísico de la venganza

Al final de la Introducción hemos afirmado que la constelación político-psicológica de ira y tiempo (o ira e historia) precede a la constelación teológica de ira y eternidad. A continuación desarrollaremos lo que esto significa. Advirtamos que del proceso de análisis se obtendrán panorámicas nada triviales de la función y modo de formación de las religiones monoteístas.

El hecho de que la teología quiera, pueda y deba ser una magnitud de carácter político se desprende de una simple constatación: las religiones relevantes para el transcurso de la historia occidental-europea, tanto las mesopotámicas como las mediterráneas, han sido siempre una cuestión política y lo seguirán siendo mientras sobrevivan. Los dioses son, dentro de éstas, partidarios trascendentes de sus pueblos y protectores de las construcciones de sus Imperios. Ejercen esta función incluso a riesgo de tener que crear primeramente un pueblo adecuado a ellos y un Imperio para el mismo. Esto se aplica especialmente al Dios de los monoteístas, quien recorrió un vasto arco geopolítico desde los precarios comienzos egipcios hasta sus triunfos romanos y estadounidenses. Sus adoradores también pueden afirmar a menudo que no es el simple Dios de un Imperio (bien se sabe que los Imperios son mercancías perecederas), sino el Creador transtemporal y transpolítico y el pastor de todos los hombres[53].

En efecto, el Dios único de Israel también fue, en un principio, un dios sin reino. Como aliado de un pequeño pueblo que había hecho de sus ambiciones de supervivencia su quehacer, en un principio sólo parecía representar otro dios provinciano más. Sin embargo, a la larga se transformaría en el dios políticamente más virulento en los cielos que cubren el país de los dos ríos y el mar Mediterráneo. Consciente de su omnipotencia, pese a ser apenas perceptible en la tierra, se situó de forma ofensiva frente a los dioses, encarnados ostentosamente, del Imperio de Oriente Próximo y de Roma y anunció severas pretensiones de superioridad. Como pretendiente

a un brillante posicionamiento en solitario, invitó al antiguo pueblo de Israel a vivir de forma religiosa muy por encima de su situación política y a que confiara en él para llevar la cabeza más alta que los más poderosos dueños de los Imperios de alrededor. Con ello se manifestó como *deus politicus* por excelencia, como partidario de todos los partidarios, como ancla de un unilateralismo sacro que se articula en el importante concepto de la Alianza. Así como en el florecimiento del comunismo se hizo circular el dogma de que la ciencia marxista unifica en sí misma objetividad y parcialidad, las teologías judía y cristiana (como bien sabemos, plantas siempre florecientes) dieron a entender desde muy antiguo que la justicia universal de Dios se expresa preferentemente por uno de sus dos pueblos aliados.

Ante el desarrollo de una administración de la ira de alcance global (esto es, desde un punto de vista moderno, la subordinación de la política a la moral, del arte de lo posible al arte de lo deseable) se debe suponer una primera fase constituyente que temporalmente se extiende durante más de dos milenios. En ella cobra forma la idea, sublimemente amenazadora, de que un Dios que orienta y dirige de forma soberana, si bien irritable y «colérico» en su participación, interviene sin cesar en el proceso de los conflictos humanos, alias historia. Y puesto que la historia de los hombres es, en gran parte, sinónimo de todo aquello que enoja a Dios, estas intervenciones se producen sobre todo bajo la forma de cólera contra sus adversarios y, no en menor medida, contra los suyos. Muestra su ira en la medida en que emplea guerras, epidemias, hambrunas y catástrofes naturales como fantasmas tributarios (expresado de forma técnica: como causa segunda por orden de la majestad protocausal). Se trata del mismo Dios del que posteriormente se dirá que inflige castigos corporales y espirituales eternos en el Juicio Final sobre aquellos que, durante sus días en la tierra, perdieron la oportunidad de la penitencia y rehuyeron el castigo justo que les había sido impuesto por sus actos.

El motivo del juicio, cuyo origen se remonta a las ideas acerca del Más Allá procedentes del antiguo Egipto y de Oriente Próximo, se potenció en su culminación tardo-medieval y barroca en los más estridentes cuadros simbólicos. Si hubiera que calificar el peculiar camino que la inteligencia cristiana ha seguido en la historia de las ideas, probablemente debería decirse que cristiano es (o hasta hace poco ha sido) el pensamiento que resulta de la preocupación por la salvación y por su contrario, el infierno.

Todavía en el siglo XX, el católico irlandés James Joyce erigió un monumento al horror metafísico y retrató el encuentro de la tortura y el infinito con los más luminosos y negros colores[54]. Bajo la influencia de esta idea, el concepto «eternidad» se asocia con la imagen de una final entidad represora y torturadora que se basa en el omnicomprensivo recuerdo divino de la injusticia y en una competencia vengadora correspondiente. Con ayuda de este complejo de representaciones, el miedo entre los cristianos ha escrito la historia de las almas[55]. Probablemente sea cierto que la teología del siglo XX se ha despedido de forma discreta de las desagradables hipotecas de la dogmática infernal. La figura del Dios iracundo, en la medida en que existen oligoelementos de él en la memoria contemporánea, evoca igualmente el recuerdo del infierno cristianísimo.

Si se retraduce la ira de Dios en el tiempo y si una dirección humana echa mano de ella orientándola de forma universal, surge una «historia» de clima revolucionario cuyo sentido es vengarse de los autores de una injusticia que estimula la ira; y aún más: vengarse de sus supuestos estructurales. Se podría definir la Modernidad como la época en la que los motivos «venganza» e «inmanencia» se fusionan. Esta relación provoca la existencia de una agencia de la venganza de alcance global. En el siguiente apartado describiremos el partido que siempre tiene la razón como personificación de semejante instancia. Sólo desde un centro de actuación de este nivel podría trasladarse a la práctica el dicho de Schiller de que la historia del mundo es el juicio universal. Sin embargo, en primer lugar no se debe tratar de la transposición de la ira santa a la historia de la tierra, sino de su cosecha en la eternidad.

Preludio: la venganza de Dios contra el mundo secular

Si bien es cierto que la globalización de la ira tuvo que recorrer una extensa fase inicial teológica antes de que fuera transferible a la dirección mundial, entramos en un estado de perplejidad que desemboca en una dificultad de comprensión de carácter básico. Hemos intentado mostrar en un principio por qué al hombre moderno le resulta imposible comprender la ira de Aquiles como una de las condiciones de la era homérica. Los

apartados siguientes prueban de forma análoga el profetismo bíblicamente documentado de la ira del judaísmo y la teología de la ira, escolástica y puritana, de cuño cristiano. Para nuestros contemporáneos queda excluido el aprecio de la ira del Dios único tal y como lo habían enseñado los exegetas del monoteísmo triunfador en el apogeo de su autoconciencia. Quien pretendiera que se puede renunciar a un retroceso en la historia más antigua del *horror metaphysicus* alegando que el islamismo actual ofrece lecciones supletorias de cosmovisión, se equivoca de parte a parte. La ola de violencia encarnada por los islamistas descubre de todos modos algo acerca de las nuevas escenificaciones más recientes de las figuras del Dios iracundo y del celo divino, conocidas desde los días del judaísmo antiguo. Esta ola de violencia enmudece cuando nos preguntamos cómo pudo conseguir Dios el atributo «ira».

Para la apreciación de la auténtica doctrina de la ira de Dios sería necesario dar un sentido literal a dos conceptos cuyo significado en cualquier caso sigue siendo de gran actualidad desde un punto de vista metafórico: Gloria e Infierno. Aun a costa de toda su voluntad, a nuestros contemporáneos les resulta todavía imposible concretar el contenido de estas expresiones que, en otros tiempos, designaron los extremos de las alturas y las profundidades de un mundo marcado por la presencia de Dios. Si un hombre moderno estuviera capacitado para utilizarlas en su gravedad metafísica, se tendría que poder explicar conforme a la frase más terrible de la literatura mundial, aquella inscripción sobre la puerta del *Inferno* del Dante que proclama la eternidad: «Hízome la divina Potestad, el saber sumo y el amor primero». La imposibilidad de aceptar con premeditación estas terroríficas palabras da una idea de cuán ilusoria resultaría la tarea que se debería resolver, tarea cuya solución en nuestra opinión ya no es posible. Ser consciente de esta dificultad significa considerar el precio del monoteísmo. De forma anticipada, digamos que éste se debía pagar por medio de dos transacciones, de las cuales no sería fácil decir cuál fue la más fatal: por un lado, a través de la irrupción del resentimiento en la doctrina de los novísimos; por otro, mediante la interiorización del terror en la psicagogía cristiana.

Antes de seguir acercándonos a estas zonas procelosas, se debe intentar aflojar la censura del espíritu de la época que ha provocado que hoy se haya excluido todo tipo de teologías de los temas de discusión serios de

las personas ilustradas. Como bien se sabe, en Europa, desde hace más de ciento cincuenta años «hablar de Dios» en las conversaciones de sobremesa le está prohibido a la buena sociedad, a pesar de todos los rumores que circulan periódicamente sobre el regreso de la religión. El *bonmot* de Flaubert en la entrada «conversación» de su *Diccionario de lugares comunes*: «La política y la religión se han de excluir», sigue caracterizando esta situación[56]. Se podrá decir lo que se quiera de la «revitalización» de lo religioso; sin embargo, la realidad es que del malestar difundido de forma amplia y fáctica en este mundo desencantado hace tiempo que no surge creencia alguna en las cosas externas al mundo ni en aquellas que están por encima del mismo. Cuando, en ocasiones, Juan Pablo II advertía con cierta melancolía que los hombres en Europa vivían como si no existiera Dios, manifestaba más sentido por las circunstancias reales que los criptocatólicos maquinadores en el suplemento cultural alemán, quienes elegirían en primer lugar al Señor de las alturas como la personalidad del año.

En la predicación de anuncio cristiano se hace valer de forma especial que, en el ámbito de lo secular, esta personalidad ya no es admisible desde hace mucho y, lo que es más, ya no es plausible. Puede lograr clientela únicamente en las comunicaciones sectoriales: ¿por qué no también mediante canales sectarios? Esta declaración provocará la protesta de algunos representantes de la Iglesia a los que no les gusta admitir que la Iglesia posee el estatus de un sector más dentro del mercado de las comunicaciones, como si la fe en el Redentor se asimilara a la afición a las películas de terror o a la cría de perros de lucha. Esta reticencia es fácilmente comprensible; sin embargo, modifica poco el modo de existencia subcultural de la cuestión cristiana. De todos modos, por medio de elevaciones sociológicas o estadísticas no se puede expresar el asunto que aquí tratamos. El hecho de que el Evangelio resulte extraño al público actual va más allá de la confesión de Pablo de que la palabra de Cristo es para los judíos piedra de escándalo y para los griegos una locura. Más allá de la locura y del escándalo y de su carácter penoso designa la manera de ser de lo religioso en la época actual. Desde hace mucho tiempo, el sentimiento religioso se ha recluido en las zonas íntimas de la psique y se percibe como el verdadero *pudendum* de los modernos. Desde la Ilustración, el hombre tuvo que atravesar un amplio umbral de confusiones para abordar seriamente la pregunta acerca de «ese

ser superior al que veneramos». A los teólogos les gusta reaccionar con la penetrante advertencia de que el hombre moderno vive justamente en el «momento histórico del distanciamiento de Dios». Sin embargo, incluso la palabra se ha elegido de forma equivocada. El problema entre Dios y los hombres hoy no consiste en que éstos estén demasiado lejos de aquél. En realidad han de admitir que, si Él se les acercara demasiado, deberían tomar en serio sus proposiciones. Con ningún atributo del Dios de los teólogos queda mejor de manifiesto que con el más penoso de todos: su ira.

Dicho esto de entrada, la siguiente tesis debería resultar obvia: la manifestación aparentemente más fehaciente de un nuevo peso de la religión, incluso de una nueva religiosidad como tal –la atención del público mundial a la muerte del papa Juan Pablo II y a la elección de su sucesor, Benedicto XVI, en abril de 2005–, tuvo muy poco que ver, en el fondo, con el lado religioso del cambio de guardia en el despacho de San Pedro. *De facto,* la fascinación partió, aunque no únicamente, de la forma exclusiva que caracteriza las ostentosas liturgias romanas que se basan en vestigios del mito cesarista e imperial. Sin darse claramente cuenta de ello, tanto las masas como los medios experimentaban, cuando se daba la ocasión, cómo el aura personal del Papa rezumaba todavía el carisma oficial del cesarismo. Quien observara con atención el pontificado de Juan Pablo II, tuvo que darse cuenta de que el culto del Papa al cesarismo de los medios, actualizado por él de forma inteligente, había sido la señal determinante. Pese a todas las afirmaciones de intensidad mística, les resultaba evidente cómo el mensaje cristiano proporcionaba la forma religiosa al contenido cesarista. Únicamente debido a esto último, la *Roma aeterna* pudo aparecer durante algunas semanas como el *content provider* de mayor éxito para todos los suministradores de red mundiales. Sin embargo, ¿qué otra cosa demuestra esto sino que la Iglesia únicamente consigue victorias en el campo de la lucha por la atención cuando presenta un programa sujeto a una mala interpretación en sentido mundial, trágico y espectacular? Sin embargo ¿se trata en realidad únicamente de un malentendido si los «actores de Dios» vuelven a ganar terreno? Dado que, en última instancia, el catolicismo, en su calidad de romano, es más *imperium* –o, más exactamente, copia de Imperio– que Iglesia, la dificultad del discurso religioso, en sus acciones principales y de Estado, puede ser relegada a un segundo término para ceder espacio a su aparato señorial.

Insisto: después de la descripción de este clima postilustrado, «Dios» supone precisamente un tema que, bajo ninguna circunstancia, puede ser tema de discusión, excepto en los cuadernos especiales de las revistas culturales de carácter elitista. Y más que nunca es impensable un discurso público sobre las «propiedades» de un asunto imposible. Y aún más imposible, si es que este adjetivo admite la forma del comparativo, sería la reivindicación de la representación de un Dios iracundo o, incluso, un Dios de la venganza, precisamente en una época en la que ya la existencia de un Dios convivencial representa una débil hipótesis. Pero, precisamente, tenemos que ocuparnos de esta forma impopular –califiquémosla de momento como «figura de pensamiento»– para concebir la génesis de la economía moderna de la ira en la fase previa a su ampliación como entidad bancaria formal.

La ocasión más reciente de ver aparecer los conceptos «Dios» y «venganza» juntos en su configuración actual la ofreció el debate sobre el nuevo fundamentalismo religioso-político, cuya reforzada visibilidad pública aparece a finales de los años ochenta del siglo XX. El título significativo de un libro de aquella época rezaba *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, publicado en Munich en 1991. El original francés había salido al mercado dos años antes bajo el título *La revanche de Dieu*. Su subtítulo no se refería únicamente a una ofensiva militar, sino directamente a una *reconquête du monde*, con un lejano eco del modelo histórico de la Reconquista. El autor del libro, Gilles Kepel, una de las voces desde entonces más reclamadas en cuestiones culturales y políticas de Oriente Próximo, analiza en él las estrategias de las movilizaciones monoteístas radicales en diversas partes del mundo. El aspecto orientalista del tema aparece aquí todavía incluido dentro de una percepción ecuménica de los fanatismos antiguos y modernos.

No podemos hacer oídos sordos al tono irónico de la expresión *revanche de Dieu*. El autor no deja lugar a dudas de que está abordando los temas exclusivamente con los medios del diagnosticador de época y de los científicos de la cultura. Al hablar de la «venganza de Dios», no entra en juego ninguna referencia positiva a la teología del Dios iracundo. En el centro del estudio está el retorno de los grupos religiosos militantes sobre el escenario político mundial; grupos cuyas manifestaciones se acostumbran a interpretar entretanto como «reacciones fundamentalistas» y, si se

prefiere, como venganza de los medios religiosos irritados con el medio secular predominante. Desde un punto de vista cronológico, la *revue* de los fundamentalismos comienza con la aparición de los «evangelicales» fundamentalistas en Estados Unidos, que denuncian de forma obstinada la imagen del mundo propuesta por las modernas ciencias naturales, a la que tacha de obra diabólica, y que extienden su influencia sobre la sociedad americana desde hace décadas; se continúa con los judíos ultra-ortodoxos de Israel, quienes preferirían ver su secular Estado transformado, mejor hoy que mañana, en una rabinocracia y cuyas agitaciones no pueden ser del todo desatendidas por ningún gobierno más; y acaba, inevitablemente, con los más recientes fenómenos islamistas. En efecto, tanto los islamistas como sus opuestos cristianos muestran nuevos rasgos de beatería militante –y en este contexto no se pueden pasar por alto, sobre todo, las lejanas reminiscencias de los años de lucha y obstinación del catolicismo romano a finales del siglo XIX y principios del XX–, aunque añaden a su aparición política un nuevo elemento. Los islamistas echan mano del Islam tradicional como de un *ready-made* para instrumentalizarlo como mejor les parece en una terrorista campaña de publicidad en toda la opinión pública mundial. Aquello que Marcel Duchamp aportó a la historia del arte de principios del siglo XX, lo vuelve a proporcionar al Islam Osama Bin Laden, apoyado por sus técnicos religiosos, a finales del siglo XX. Boris Groys ha expuesto la importancia del procedimiento del *ready-made* para la moderna economía cultural con análisis sutiles; análisis cuya posterior puesta en práctica a través de las actuales ciencias de la cultura está en sus inicios[57]. En el Islam resulta del trato subversivo con la tradición sagrada en la medida en que socava la autoridad tradicional del ulema, el consejo de imanes y juristas islámicos mediante la fascinación golpista que experimentan los corsarios religiosos que se sirven sobre todo de Internet.

Sin embargo, esta «venganza de Dios» –lanzada por surrealistas políticos, terroristas y fanáticos de todos los colores a los medios, ávidos de eventos, de las evasivas sociedades occidentales–, como señalaremos, constituye únicamente un epílogo, entre cómico y macabro, de milenarias tradiciones teológicas en las cuales, con la seriedad deliberada de una disciplina reflejada por todas partes, se trataba de la ira de Dios, de sus intervenciones en los asuntos humanos e históricos y del final de los tiempos. Nuestro descenso a las catacumbas de la historia de las ideas comienza recordando

tradiciones de este tipo. Por ellas nos moveremos en las páginas siguientes, no sin que una y otra vez nos veamos afectados por el hecho de que las calaveras irónicas de los nichos de la pared tengan rasgos semejantes a los de personas de la historia de la época.

El rey de la ira

Resulta lógico que las innumerables referencias del Antiguo Testamento a la figura del Dios iracundo sólo puedan interesarnos aquí desde una perspectiva muy limitada. Las fuentes del Nuevo Testamento y las de la posterior dogmática católica son también solamente selectivas y pueden consultarse desde un ángulo visual reducido. Aquí dejamos totalmente aparte los reflejos de estas tradiciones en el Corán, puesto que éstos, medidos en el corpus de las declaraciones judías y cristianas, no muestran nada realmente nuevo. Por tanto, en el presente capítulo podremos seguir de cerca algunos de esos cambios teológicos que fueron significativos para el desarrollo del «Dios» único y de los correspondientes pueblos de Dios como medios de almacenamiento de la ira. Las abundantes referencias restantes a la vida afectiva divina, tanto en sentido eufórico como disfórico, no nos interesan en el contexto dado.

Tanto para especialistas como para legos es una trivialidad que los primitivos retratos de Yahvé, el Dios de Israel, se vean recorridos por antropomorfismos consistentes (mejor dicho: antroposiquismos). Todo lector de la Biblia ha tenido la ocasión de percatarse de cómo incluso el Dios del Éxodo reúne los rasgos de un teatral demonio atmosférico con los de un tronante *warlord* sin control sobre sí mismo. Sin duda, resulta determinante para todo lo demás la manera en que se graban los primeros signos de una vigilancia moral y altiva en esta imagen de Dios primitivamente energética y meteorológicamente militar. A esto pertenece el aprendizaje de una función retentiva que debe detener la desaparición por hundimiento del pasado en lo pasado y, por falta de memoria, en lo nunca sucedido. Mediante la retentiva divina se origina la primera aproximación a una «historia» cuyo significado va más allá del eterno retorno de lo mismo, también más allá de los oleajes del delirio de grandeza y del olvido, en el que aparecen y desaparecen los Imperios. El camino de la historia de las

ideas hacia el «Dios omnisciente» recorre grandes distancias en paralelo a la senda que conduce al Dios de la buena memoria[58]. La aparición y atribución a Dios de una actividad capaz de fijar, postergar, almacenar y recordar significa, al mismo tiempo, la transformación de su ejercicio de poder, que pasa de un estilo eruptivo a un hábito judicial y real[59]. Para un Dios que una y otra vez adquiere el rol del Júpiter tronante, la ira pudo representar un atributo plausible, aunque ocasional. Para un Dios que, como juez real, debe infundir atención y temor con un aura de majestuosidad numinosa, el hecho de poder encolerizarse se vuelve algo constitutivo. En vista de él, debería decirse en primer lugar que es soberano aquel que puede amenazar de forma solvente.

Al destacar la función judicial de Dios, se modifica el perfil temporal de sus efectos: en un período anterior, al considerársele o bien protector de su pueblo o bien un intervencionista impulsivo (piénsese en la caída de las tropas egipcias en la inundación que Dios ordena o en la extinción de todo el género humano, exceptuado Noé, durante el Diluvio), Dios se distinguió primero por sus arrebatos marcialmente consumados: desde un punto de vista psicológico se hablaría de descompensaciones momentáneas. Del enojo de Dios con la humanidad pecadora a la lluvia letal sólo hay un abrir y cerrar de ojos. Sólo las palabras del arrepentimiento que Dios experimentó por haber creado al hombre indican el desequilibrio existente entre la expectativa y su consumación, siempre que el arrepentimiento implique una modificación del sentimiento temporal divino. La situación se modifica desde su base tan pronto como se considera la escena final del Diluvio. A través del arco iris, Dios establece aquí un símbolo de la paciencia, importantísimo para ambas partes, que expresa su voluntad de que tal acto de destrucción no se repita nunca más, pese a que el perfil de la humanidad posterior a la inundación no se distinga apenas del de la humanidad anterior al Diluvio. Rüdiger Safranski lo resumió de forma muy acertada y con una respetuosa falta de respeto en su observación de que, con la experiencia del Diluvio, Dios dejó de ser «fundamentalista» para hacerse «realista». Realista es aquel que reconoce que todas las cosas que debían mejorarse necesitaron tiempo... ¿y qué cosas no necesitarían mejorar?[60]

Como consecuencia de la vuelta a la comprensión judicialmente vengativa de Dios, en el Señor de las alturas se realzan paulatinamente las cuali-

dades «retentivas». De la misma forma en que las intenciones se orientan a lo presente, las retenciones se orientan a lo pasado y las pretensiones a lo futuro. De ahora en adelante, las competencias jurídicas y de archivero real de Dios se destacan poderosamente en su perfil. Incluyen las facultades de percibir lo justo y lo injusto y de protocolizar las lesiones de la ley, pero sobre todo su disposición a reservarse el juicio acerca del grado de castigo justo, incluido el derecho de indulto, y dejar abierto el momento de la sanción. Semejantes concepciones sólo pueden aparecer en una cultura que dispone desde hace mucho tiempo de dos arquetipos de técnica «de retención»: por un lado, la del granero o, algo más común, el almacén de existencias; por otro, el libro o, algo más común, la escritura y su recopilación en bibliotecas (completadas con las técnicas jurídicas de la jurisprudencia). La función del archivo tiene su origen a partir de estos modelos fundamentales. El archivo, como institución y como función cultural, se desplegará tan pronto como los sistemas nerviosos interactúen con almacenes externos y sistemas de registro; dicho de otro modo: cuando la cooperación entre las memorias subjetivas y objetivas se conciba en decursos formales. El Dios justiciero es, por consiguiente, el archivero original por naturaleza en el reino de la moralidad. Su función consiste en retener el recuerdo de cuestiones polémicas para retomarlas posteriormente[61].

Por más que la teología inmanente de la Biblia manifestara ya desde los primeros tiempos la tendencia a situar a Yahvé más allá de los tiempos, es decir, más allá de las fantasías de permanencia y las genealogías ostentosas de los Imperios circundantes, para el propio séquito sigue siendo, en cuanto juez y presidente del proceso, un agente que «irrumpe» en los destinos históricos del pueblo y de los pueblos. Por este motivo, el Dios-Juez judío se presenta de forma continua como el rey soberano, sin atender al contrasentido empírico de una monarquía básicamente invisible. A través de la monarquización de Dios, el horizonte temporal de sus intervenciones se pone en una situación de tensión. Las anotaciones divinas de las injusticias y el servicio de almacenamiento de la ira hacen posibles amplios intervalos entre el momento del «sacrilegio» y el momento de la «venganza», pero aún no significan el postergamiento del poder penal al final de los tiempos ni tampoco su traslado a la eternidad.

La interrupción de la venganza

El libro bíblico del Génesis contiene una intuición de consecuencias trascendentales para la organización de las memorias humanas de la ira. El informe sobre el primer asesinato, realizado por la mano del agricultor Caín contra su hermano menor y preferido por Dios, Abel, el pastor, es, al mismo tiempo, el documento más antiguo acerca de los secretos de la injusticia. En esta historia, Dios aparece por primera vez como Señor de la facticidad de forma totalmente manifiesta: él contempla las ofrendas de Abel con satisfacción; por el contrario, no atiende el sacrificio de Caín. Para esta diferencia falta cualquier tipo de motivación. Al concepto «Dios» pertenece la libertad para discriminar, donde él quiera y a quien él quiera. (En este contexto, encontramos el siguiente e igualmente trascendente ejemplo en la historia de Esaú y Jacob: también aquí Dios, sin indicar motivo alguno, ama a uno y odia al otro. Sin embargo, lo formado puede decirle a su formador: ¿por qué me hiciste de forma[62] que tuvieras que repudiarme?) Al discriminado se le exige el dominio de su sentimiento de humillación:

> El Señor dijo a Caín: ¿Por qué estás tan sonrojado y por qué bajas la mirada? ¿No es verdad que si tú obraras bien podrías ir con la cabeza levantada? Pero si tú no haces bien, te acecha a la puerta de tu casa el pecado en forma de demonio. Él se ha fijado en ti pero tú puedes dominarlo[63].

El sentido de esta admonición, interpuesta antes de la narración del hecho, es evidente: el asesinato del hermano no debe confundirse como una espontánea acción afectiva. Debe entenderse, más bien, como el resultado de una suspensión de la advertencia claramente manifiesta. La acción no se produjo con la inocencia relativa del sentimiento acalorado. Para cometerla, el sujeto debe traspasar una frontera claramente marcada de manera intencionada, y sólo con este gesto transgresor se cumple el sacrilegio. Es difícil poder extraer esto de forma suficientemente explícita: Caín no sigue la ley de la inercia, que comporta un fuerte impulso afectivo; él se toma tiempo para su acción: atrae a su hermano a campo abierto con un pretexto para matarlo allí. A partir de entonces, vive en el tiempo especial de la culpa; queda clavado en su propia acción: «errante y extraño serás

en la Tierra», le dice el Señor; «y seré errante y extranjero en la Tierra; y sucederá que cualquiera que me hallare, me matará. Estaré sobre la Tierra sin descanso ni tranquilidad, y quien me encuentre me matará», responde el asesino[64]. En vista de ello, Dios hace una marca a Caín, «para que no lo mate quien lo encuentre».

Historiadores de la religión asocian la marca de Caín con la señal de aviso de una tribu oriental antigua en la que era habitual la venganza de sangre. Señala que quien alzara la mano contra el portador de la marca debería estar preparado para sufrir junto a los suyos una venganza siete veces mayor. La amenaza de venganza entre la descendencia de Caín se agrava hasta cifras grotescas. Su tataranieto Lamec anuncia heroicamente: «Por una herida mataré a un hombre, y a un joven por una contusión. Caín será vengado siete veces, Lamec lo será setenta y siete»[65]. Estas explosivas cifras expresan una situación ambivalente: la marca de Caín se puede interpretar ciertamente como señal de una prohibición de venganza general; para la infracción de la prohibición se amenaza igualmente con una venganza excesiva. Si, por un lado, se suspende la venganza, hay una amenaza de venganza extrema por el desacato de este mandato. Esta paradoja sólo se puede entender como síntoma de la falta de un monopolio de poder afectivo. Allá donde no existe todavía ninguna autoridad penal central, la prohibición de venganza sólo se puede inculcar, a modo de ensayo, por medio de una amenaza de reacción excesiva. Se deberá esperar a la introducción de una estable cultura de derecho, con una jurisprudencia formal, antes de que puedan ponerse en marcha las conocidas ecuaciones de la ley del Talión: «vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Éxodo 21, 23-25). Las señales de igualdad entre el lado derecho e izquierdo de las fórmulas expresan que la justicia se debe concebir, en un futuro, como adecuación. La medida presupone un medidor: normalmente, el Estado primitivo en cuanto garante del derecho.

Cuando la medida de sanción deriva directa y materialmente del sufrimiento de la injusticia perpetrada, se forma un concepto de justicia como equivalencia simple. Por consiguiente, el imperativo de progresión en la venganza se puede suprimir. En lugar del barroco uno a siete o uno a setenta y siete, en el futuro prevalece el noble y sobrio uno a uno. Para asegurar la venganza equivalente, se necesita una fuerte autoridad judicial, tal

y como en primer lugar sólo se encarna en un fuerte régimen monárquico. Aunque, en cierto modo, los observadores modernos puedan considerar este sistema, en su calidad de economía de trueque de los productos naturales de la atrocidad, primitivo e inhumano, cabe pensar que con la ley mosaica se había consumado un paso hacia la racionalización de los cálculos de venganza. La señal de igualdad entre valor de injusticia y valor de venganza posee, además, un sentido temporal implícito, ya que las cosas sólo pueden volver a equilibrarse si se produce la equivalencia entre el dolor por la obra y el daño por la condena. La espera de la justicia matiza ahora el sentido del tiempo. Mediante la ecuación, conseguida por la justicia, entre culpa y castigo se resolverán, al menos bajo una observación de tipo ideal, tensiones locales de ira en las víctimas o demandantes. Cuando, después, el sol sale de nuevo, brilla, como siempre, sobre justos e injustos; su salida acompaña el nuevo comienzo entre las partes que han saldado sus cuentas.

Acumulación originaria de la ira

El estado de las cosas se representa de otra manera si el dolor por la injusticia se acumula de forma unidireccional y no se pone a disposición de las víctimas un *modus operandi* efectivo para el restablecimiento del equilibrio. Hay, entonces, un alto grado de probabilidad de que se formen tensiones de ira crónicas que se aglomeren en una especie de patrimonio negativo. La tradición del Antiguo Testamento ofrece a esta posibilidad al menos dos ejemplos de graves consecuencias. El primero se asocia con los recuerdos de Israel de la deportación padecida en el siglo VI a. C., para la cual la palabra «exilio» crea un símbolo rico en armónicos; el segundo se refiere al complejo de la apocalíptica judía que debería llevar a un recrudecimiento del profetismo a partir del siglo II a. C. Con exageraciones excesivas, llegó a reclamar la venganza destructora de Dios sobre la incurable existencia corrupta del mundo en general.

Tanto los sedimentos mentales del exilio israelí como la apocalíptica agudización del anti-imperialismo profético (que primero se dirigió contra los gobernantes foráneos y, a continuación, contra los romanos) se han grabado profundamente en la tradición religiosa de la civilización occiden-

tal. Ambos son incomprensibles sin la adopción de una tesaurización de la ira. En virtud de su dinámica obstinada se llega a un cambio estructural de la ira de la víctima, que se transforma en resentimiento permanente. Esta transformación debería conseguir una importancia difícil de sobrestimar para el ambiente específico de la religión, la metafísica y la política occidentales antiguas. Para la tesaurización de la ira durante la cautividad de Babilonia y las épocas siguientes, los escritos del Antiguo Testamento ofrecen evidencias abundantes con articulaciones en parte sublimes, en parte mostrencas. En la parte sublime debe anotarse, sobre todo, la narración del Génesis que se formuló en época babilónica y sólo después de ésta entró en las Sagradas Escrituras. De esta narración se supuso, sin razón, que siempre habría tenido que constituir el comienzo lógico del canon judío. Es, en realidad, el resultado de una puja teológica relativamente tardía con la que los portavoces espirituales de Israel, en la época del exilio forzado, reivindicaron para su Dios la superioridad cósmica frente a los dioses del Imperio dominante. Lo que, a primera vista, parece un informe sereno sobre las primeras cosas es, en realidad, el resultado de un trabajo de redacción teológico-competitivo cuyo sentido consiste en sacar a la luz, *a priori,* al Dios de los perdedores políticos como el vencedor. Si, conforme a esto, los reyes gentiles, apoyados por su entorno politeísta, pueden mandar sobre sus territorios y pueblos de esclavos, ninguno de sus decretos rozará siquiera de lejos el plano del «Hágase» verdaderamente divino. Mediante el triunfal *theologoumenon* bélico del Génesis, la teología judía celebró su más sutil victoria sobre las doctrinas divinas de los Imperios mesopotámicos.

Por lo que respecta a las configuraciones menos sublimes de la acumulación bíblica de la ira, nos conformaremos con echar un breve vistazo a los desacreditados salmos imprecatorios y a las plegarias por la destrucción del enemigo que encontramos en los Salmos del Antiguo Testamento, esa compilación de 150 ejemplares himnos, exaltaciones e invocaciones a Dios que sirven tanto a judíos como a cristianos como fuente primaria de sus culturas de plegaria desde hace más de dos mil años. Este corpus textual forma un tesoro espiritual que no debe rehuir la comparación con los más excelsos documentos de la literatura mundial religiosa. Pese a que sus piezas individuales generalmente están formuladas en modo de plegaria y, *eo ipso,* en la forma de una referencia no teórica a Dios, muestran singulares

riquezas espirituales, testimoniadas como la gran historia de la exégesis desde las *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín hasta los estudios de Hermann Gunkel y Arnold Stadler, desde el punto de vista de la psicología, la teología y la literatura sapiencial. El salmo 139, por citar un testimonio, pertenece a lo más impresionante y profundo que se ha conservado acerca del hecho de que la existencia humana «está rodeada» de un medio creador y de que la conciencia humana está abarcada por un saber de orden superior. Por lo que respecta a su latente clarividencia metafísica y existencial, este texto lírico no necesita retroceder frente a ninguno de los testimonios de comprensión especulativa de origen indio o chino. Sin embargo, precisamente esta meditación se verá desgarrada por una llamada a la venganza, cuya vehemencia busca a su semejante en el contexto de la literatura religiosa. En un principio, el orante se imagina su propia creación:

15a Mis huesos no se te ocultaban,
15b cuando yo era formado en el secreto,
15c tejido en lo profundo de la tierra.
16a Mis acciones tus ojos contemplaban,
16b todas ellas estaban en tu libro,
16c mis días escritos y fijados, sin que ninguno de ellos existiera.

Inmediatamente después, la meditación se dirige a los enemigos del orante. El justo dirige su atención incesantemente hacia éstos a causa de una doble «relación de coacción»: por un lado, porque el enemigo se le presenta ante los ojos como contrincante político ineludible, en el caso concreto como el déspota babilónico; por otro, porque el enemigo político también representa un contrincante religioso en tanto que se permite la libertad de atenerse a los dioses o ídolos propios de su cultura y de tratar la monolatría judía con menosprecio. Ambos aspectos de este frente se actualizan cuando la oración se transforma, de forma repentina, en la más contundente maldición:

19a ¡Ojalá, oh Dios, mataras al impío
19b y los hombres de sangre se apartasen de mí!
20a Ellos hablan de ti dolosamente,
20b en nada tienen tus designios.

21a Oh, Yahvé, ¿no odio a quien te odia,
21b no me hastían los que se alzan contra ti?
22a Con odio implacable los odio,
22b son para mí como enemigos[66].

Esta declaración de enemistad expresada en versos se entendería de forma totalmente equivocada si se quisiera suponer en ellos una erupción espontánea de afectos que critican el dominio. Constituyen únicamente uno de los muchos nudos que existen en una red de memoria en la que se retienen los recuerdos de maltratos y humillaciones; en la misma red se estabilizan arranques de venganza expresivos en formas recitables. La expresión inicial del salmo 94 «¡Dios vengador, oh Yahvé, muéstrate, oh Dios vengador!», podría servir como *leitmotiv* de una gran parte del libro de los Salmos. Como en otros muchos pasajes, vuelve a aparecer en el salmo 44 (6a-b), en el que, dirigido al Dios de la alianza, se dice «Por ti rechazábamos a nuestros adversarios, por tu nombre hollábamos a nuestros agresores»; y a continuación (24a-b) «¡Despierta ya! ¿por qué duermes, Señor? ¡Levántate, no nos rechaces para siempre!». La retórica de la plegaria por la venganza alcanza su más masiva agudización en el salmo 137, en cuyo final se encuentran los versos siguientes:

8a ¡Oh hija de Babel, devastadora,
8b feliz quien te devuelva
8c el mal que nos hiciste!
9a ¡Feliz quien coja y quien estrelle
9b contra la roca a tus pequeños!

Aquí nos encontramos ante una forma artística de polémicos hábitos de plegaria, plegaria que, por cierto, resulta ajena a la moderna concepción de la religión. Sin embargo, estos hábitos se abren a una participación posterior si tales formulaciones se traducen a un contexto (o mejor dicho, se vuelven a integrar) que en el lenguaje actual se denominaría «estrategia de guerra psicológica». Puesto que el antiguo Israel vivió en una crónica tensión bélica durante largos períodos, su religión fue irremediablemente otro de sus frentes. Ya que la estrategia bélica siempre desarrolla un lado psicosemántico, su elaboración y redacción dependen de los

líderes religiosos, siempre que la religión y la psicosemántica converjan. Las partes más contundentes de los Salmos se esfuerzan por compensar la improbabilidad psicopolítica de la supervivencia de Israel en una época de derrotas.

A partir de esto se comprende la observación, en principio sorprendente, de que también las plegarias pueden ser polémicas. En consecuencia, menos extraño, aunque desde un punto de vista psicodinámico plausible, resulta también el hecho de que incluso la meditación sea adecuada como medio de propaganda. En su introspección, los orantes descubren su odio y lo confían a su Dios para que éste extraiga de aquél las consecuencias adecuadas, marciales sobre todo, tal y como se comprende a partir de las circunstancias dadas. La función autoplástica de la apelación a la oración aparece con mayor claridad cuando el grupo orante pasa a representar las imágenes desiderativas de aniquilación en las que el opresor yace en el suelo como poder vencido. Esto es lo que señala especialmente el imprecatorio salmo 58, incomparable por lo que se refiere a su sentido problemático:

> 7a ¡Oh Dios, rompe sus dientes en su boca,
> 7b quiebra, oh Yahvé, las muelas de los leoncillos!
> 8a ¡Disípense como aguas derramadas,
> 8b séquense como hierba que se pisa!
> 9a Pasen como un limaco deshaciéndose,
> 9b como aborto de topo que no contempla el sol.
> 10a ¡Antes que vuestras ollas sientan la zarza, verde aún,
> 10b el fuego de la ira los barra en torbellino!
> 11a Se alegrará el justo viendo la venganza,
> 11b sus pies bañará en la sangre del impío.

A juzgar por su función, tales figuras podrían describirse como endopropaganda. Aunque a primera vista no presentan más que *hate speeches*, apuntan, según su dinámica efectiva aunque no de forma inmediata, al enemigo real. Probablemente, ningún babilonio se haya enterado jamás de los fantasmas hostiles de los esclavos judíos; según un cálculo psicológico, ningún miembro de los pueblos enemigos debería sufrir daños físicos con motivo de tales plegarias de odio. El significado de estos verbales actos

de fuerza reside en su retroactividad sobre el colectivo hablante. En la medida en que el grupo acosado toma parte en los maldicientes juegos de palabra de carácter religioso, él está movilizando los efectos autoplásticos de la recitación colectiva (o en su caso, de la audición del lector o cantante) y se reconstituye incluso como emisor/receptor del mensaje combatiente e iracundo.

Genealogía del militantismo

En nuestro contexto, en estas observaciones sólo resulta relevante el hecho de que, bajo la forma de las plegarias judías de maldición (a las que en tiempos recientes se les han dedicado notables ensayos de interpretación salvífica[67]), aparezca un testimonio destacable de la protohistoria del fenómeno de la militancia. Quien quisiera emprender una genealogía del militantismo de gran formato, tendría que abordar primero la dinámica propia en la comunicación interna de la psicología de los perdedores. En ellas se puede leer de qué manera los vencidos, en las confrontaciones históricas entre pueblos, Imperios o facciones ideológicas, convierten sus derrotas en programas de supervivencia bajo los cuales regresan con regularidad actitudes de arrogancia desplazada como las figuras de la esperanza aplazada y la del sueño de una venganza final.

El fenómeno del perdedor que adopta una postura discrepante frente a su derrota es claramente tan antiguo como el de la espiritualidad política. Para esta figura y las que le suceden, de carácter no religioso, se ha naturalizado en el siglo XX el concepto «resistencia»: quien no sepa lo que significa *résistance* no tiene nada que ver con el espíritu de la izquierda. En el contexto de la civilización occidental, los testimonios de esto se remontan al menos hasta la teología del judaísmo del exilio y postexilio y los más recientes son casi contemporáneos, ya que se pueden observar en los escritos de los románticos marxistas y posmarxistas, para los cuales está probado que la lucha continúa principalmente cuando todo se ha perdido. Una de sus cabezas visibles en nuestros días es el flamante veterano Antonio Negri, quien, con su sugerente sondeo en el campo de la así llamada *multitude,* quería tender un arco iris de micro-oposiciones sobre la tierra, supuestamente integrada por el capitalismo en un único *imperium.*

Para la configuración de ira y tiempo, el militantismo tanto de épocas antiguas como recientes proporciona una de las claves más importantes, ya que la historia efectiva de las memorias de ira acumulativas se instaura con sus primeras formaciones. De ahí el que pertenezca a la protohistoria de aquello que Nietzsche llamó «resentimiento». Éste empieza a formarse cuando la ira vengadora, en su expresión directa, se obstruye y ha de dar un rodeo a través de una demora, una interiorización, una traducción o una deformación. Allí donde los sentimientos de reacción se someten al imperativo del aplazamiento, la censura y la metaforización, se forman almacenamientos locales de ira cuyo contenido sólo se conserva para ser vaciado y retro-traducido más tarde. La conservación de la ira sitúa la psique del vengador inhibido ante el desafío de conectar la retención de la ira con su aprestamiento para un momento aplazado sin fecha. Esto sólo se puede conseguir por medio de una interiorización que se base en exteriorizaciones logradas. La cultura de plegaria posbabilónica judía señala cómo se puede conseguir cosa semejante. En ella, el deseo de venganza se interioriza en cierto modo y avanza hasta el diálogo íntimo del alma con Dios. Al mismo tiempo, se objetivan los modelos de tales diálogos internos en una compilación de textos que se transmiten de generación en generación.

Por lo demás, en las defensas más recientes de los salmos de maldición, por parte de teólogos católicos se da una tendencia a constatar la analogía existente entre la plegaria judía y la libre asociación en el *couch* psicoanalítico. Estos autores rechazan la evidente necesidad de censura argumentando que los deseos de destrucción claramente manifiestos poseerían un valor de probabilidad que testimonia una relación productiva y terapéutica en la que Yahvé desempeña el papel de psicoanalista y de supervisor. Por tanto, a los esclavizados no se les debe privar del impulso a la venganza, ni de las severas acusaciones contra los violadores, hoy tan poco como en la Antigüedad, pues ya «la Biblia, la revelada palabra de Dios, se las ha puesto en la boca»[68].

Con referencia al grupo de salmos imprecatorios y de enemistad en el libro de los Salmos, se puede hablar de una auténtica tesaurización de la ira. Un tesoro es una despensa de valores que se acumula para que, en tiempos de escasez, se pueda echar mano de él. Nutrirse de él significa volver a sacar las aflicciones ahorradas de ayer para utilizarlas de nuevo hoy.

Cuando tal tesaurización cumple su objetivo, permite que se reanime la ira difuminada a partir de los ahorros que se han ido acumulando.

Para poder valorar la tesaurización aquí descrita, debemos ser conscientes de que ésta no puede, de ninguna manera, limitarse al plano de lo humano y de sus recuerdos mortales. El depósito de ira que establecen los fanáticos no se ubica únicamente en los recuerdos de los portadores del deseo de venganza; tampoco se documenta únicamente en las recopilaciones de los correspondientes textos. Más bien resulta decisiva la idea de un archivo trascendente –llevado en forma paralela a las, inevitablemente incompletas, recopilaciones terrestres– en el que se lleva la contabilidad minuciosa de los hechos y fechorías de los judíos y de sus enemigos. Por tanto, del Dios judío, al que la teología posbabilónica, como se ha señalado, ensalzó más allá de los dioses de los Imperios circundantes de forma tanto cosmológico-creadora como político-moral, se esperará con toda determinación que, en calidad de juez –y en cuanto tal, también de rey archivero–, disponga de una visión integral de las actas referidas a todas las vidas individuales, sobre todo las vidas de los impíos y de los enemigos soberbios. De esta manera, tanto el depósito de ira empírico como el recuerdo nacional traumático, junto con su exigencia de venganza, pueden vincularse al archivo trascendente, a la memoria divina de la injusticia. Así pues, el *pathos* de la fidelidad, típico de la religión de la Antigua Alianza, no sólo expresa la experiencia según la cual la alianza entre Dios y el pueblo debe ser interiorizada de nuevo por cada generación, sino que también subraya la exigencia de no olvidar las antiguas deudas siempre y cuando aparezcan anotadas, sin amortizar, en el libro de la venganza.

La auto-agresiva masa de ira

La tesaurización judía de la ira –sin la que no se podría comprender el concepto de justicia en el matiz religioso con el que sigue sonando hasta hoy– tiene lugar en dos partes o depósitos, aproximadamente del mismo tamaño, entre los que se pueden constatar complicados procesos de transferencia. En el primer depósito, encontramos las masas de ira, ya mencionadas, que se dirigen principalmente contra enemigos externos, invasores, dominadores extranjeros y adoradores de otros dioses. Bajo el epígrafe

que les dan las ciencias bíblicas «Palabras acerca de los pueblos extranjeros», son sobre todo los libros proféticos los que conservan todo un archivo de los discursos de odio y de maldiciones sacras. En ellos, el deseo de destrucción proyectado hacia fuera se declina en todos sus casos. Nótese que en estos escritos no sólo se alimenta el odio en cuanto tal mediante una esmerada articulación, sino que principalmente se aducen acumulativamente sus fundamentos, los malos recuerdos, la repugnancia y los reproches religiosos contra los extranjeros y las personas de otras creencias y se preparan para nuevos usos llegada la ocasión.

Junto a esto se forma un segundo depósito central que como mejor se describe es en cuanto depósito para cantidades de ira auto-agresivas. Este tesoro de la ira debe acumularse en Dios mismo de forma natural, y serán sobre todo los miembros del pueblo judío quienes, en tiempos de conflicto, perciban las consecuencias de esta cosecha de ira. En esta ocasión, se trata de las proféticas «Palabras sobre Israel y Judá», las cuales comentan e interpretan la ira de Dios contra su propio pueblo. La acumulación de la ira en Dios sigue un principio simple: en la medida en que Dios observa atento el cambio en la vida de los hijos de Israel, se va acumulando en él tal potencial de ira que su activación, literalmente, «sólo puede ser una cuestión de tiempo». En los momentos críticos, necesitamos a los profetas para anunciar desgracias venideras o para interpretar como señales de castigo el sufrimiento político que ya ha irrumpido, las catástrofes naturales y las descomposiciones del orden vital.

La orientación auto-agresiva de estas cosechas de ira se manifiesta de forma inconfundible en la literatura profética desde el primer Isaías. Esta ira, operativa de arriba abajo, se les confía a oradores elegidos para que sea expuesta. El Dios de Israel le encarga al profeta Ezequiel que anuncie lo siguiente:

> ¡Maldita seas por tus graves prácticas idolátricas, casa de Israel! Tú perecerás por la espada, el hambre y la peste. Quien está en la lejanía morirá de peste; quien está cerca caerá bajo la espada. El que se libre, morirá de hambre. Agotaré mi ira sobre ellos y cuando los abatidos yazcan entre sus ídolos alrededor de sus altares [...] se enterarán de que yo soy el Señor. Yo extenderé mi mano contra ellos y haré de su país un desierto [...] entonces ellos reconocerán que yo soy el Señor, su Dios[69].

A menudo se compara el pueblo de Israel con una prostituta que se ha entregado a un sinnúmero de pretendientes. Algún día, éstos convocarán a la pecadora ante el tribunal, con consecuencias que el profeta describe dando rienda suelta a su imaginación:

> Ellos te apedrearán y te descuartizarán con sus espadas. Ellos prenderán fuego a tus casas y ante los ojos de muchas mujeres ejecutarán en ti su sentencia [...]. Cuando haya saciado mi ira contra ti, mi cólera cesará de estar furiosa contra ti. Yo descansaré y no me volveré a irritar. Porque tú [...] me has provocado con tus actos, por eso dejaré que tu comportamiento caiga sobre ti mismo...[70]

Estas palabras de amenaza serían malinterpretadas como meros síntomas de un exterminismo inmaduro. El duro tono del discurso profético no debe hacernos perder de vista cuánto trabajó Dios para obtener los predicados de paciente, piadoso e indulgente, si bien no parecen ser atributos del todo plausibles desde un punto de vista moderno. En realidad, incluso en las peores amenazas de destrucción se mantiene una perspectiva pedagógica. El Dios Único empieza a comprender que la fe en Él tampoco puede hacer pie en su pueblo elegido de la noche a la mañana. Su gracia, tantas veces implorada, contiene siempre una reflexión sobre sus, demasiado elevados, objetivos educativos. De esta manera, Yahvé recuerda en ocasiones –y en calidad de cronista de su historia con el pueblo de Israel– el momento crítico en el que, tras la salida de Egipto, estuvo tentado de aniquilarlo por haber despreciado la observación del precepto sabático:

> Entonces me dije: derramaré mi cólera sobre ellos en el desierto para exterminarlos, pero actué de manera distinta por respeto a mi nombre [...]. Mi ojo tuvo misericordia de ellos: yo no les aniquilé totalmente del desierto[71].

Sin embargo, no podemos achacar a la pedagogía monolátrica la falta de entusiasmo. Ésta incluye tanto exterminios parciales del pueblo como medidas más extremas de reeducación. La batalla exterminadora a los pies del Sinaí proporciona un ejemplo inolvidable de los primeros: la mitad del pueblo reincidente que había rendido tributo al becerro de oro, según el

culto egipcio, es asesinada con celo obligatorio por la otra mitad del pueblo fiel al mando de Moisés. Por otro lado, el terror instructivo tampoco conoce ningún impedimento para interesar a los pueblos enemigos por la venganza de Dios sobre su propio pueblo. En este contexto, proclama Isaías:

> Por eso se encenderá la ira del Señor contra su pueblo; él extiende su mano contra el pueblo y le golpea. Entonces tiemblan las montañas y los cadáveres yacen en las calles como basura. Sin embargo, con todo esto no cesa su ira y su mano sigue extendida. Él establece una bandera para un pueblo remoto, él silbará desde el fin de la tierra y ellos se precipitarán hacia aquí[72].
>
> Israel, aunque tu pueblo sea tan numeroso como la arena del mar, sólo un resto de él regresará. La aniquilación está decidida, la justicia se desborda. Sí, el Señor Dios de los ejércitos ejecutará en toda la tierra la aniquilación que Él ha decidido[73].

El sentido de las auto-agresiones articuladas por los profetas, dando un rodeo por los ataques de los pueblos foráneos, se orienta impertérrito a la reeducación moral del pueblo en el sentido del derecho deuteronómico. Puesto que un pueblo de santos no se origina de la noche a la mañana, ni en unas pocas décadas ni en siglos, siempre vuelven a parecer necesarias las medidas de reforma más severas. Esto lo ilustra el discurso admonitorio de Ezequiel:

> Así como se arroja junto a la plata, el cobre, el hierro, el plomo y el estaño en el horno de fundir y debajo se prende fuego para que todo se funda, así osaré yo en mi ira y enojo: quiero poneros en el horno y fundiros. Yo os pondré a todos juntos y haré encender el fuego de mi ira contra vosotros; entonces todos vosotros os fundiréis [...] en ello reconoceréis que yo, el Señor, he vertido mi ira sobre vosotros[74].

La alegoría metalúrgico-alquimista apunta menos a la eliminación de los díscolos que a la purificación y la reforma. Aunque el fuego de la ira abrasa a la mayoría de quienes quieren permanecer como siempre fueron, queda un resto con el que se puede continuar la historia de las revueltas re-

ligiosas contra las probabilidades políticas y antropológicas. En ocasiones, los teólogos poseen la admirable habilidad de acercar tales contenidos a una luz todavía hoy atractiva: el Dios de Israel es precisamente «un fuego ardiente de energía ética» que quiere prender el amor al prójimo. Quien lo prefiere más frío, se prepara con tesón al infierno[75].

Ira hiperbólica: apocalipsis judío y cristiano

Independientemente de cómo, desde el punto de vista psicológico, sociológico y psicopolítico (dejando aparte por un momento su evaluación espiritual), se puedan juzgar ambas formaciones correlativas del tesoro de la ira en el universo del judaísmo posbabilónico, apenas se podrá discutir que el carácter ofensivo, expresivo, autoplástico y dinámico-militante de éstas ha permitido la supervivencia de Israel en épocas conflictivas. Ellas crearon el fundamento por el que el pueblo religioso *par excellence* ha podido convertirse, al mismo tiempo, en portador de un complejo saber de la ira, si se permite la expresión, y, junto a Grecia, en la más importante nación exportadora de sistemas procesadores de ira desde el comienzo de la era cristiana.

La operación fundamental de la interpretación profética de la desventura, a saber, la atribución de la manifiesta miseria judía en tiempos de conflicto político a la ira sancionadora y purificadora de Yahvé, tuvo que topar, antes o después y como era previsible, con los límites de su capacidad de rendimiento. Incluso en su apogeo, en la era de las profecías escritas y en los tiempos de necesidad posbabilónicos, su éxito siempre estaba ligado a precarias operaciones psicosemánticas. Se requirió una atmósfera que oscilara de forma crónica entre la esperanza, el terror y la desesperación para que las interpretaciones de los profetas, estructuralmente masoquistas, propensas a la desmesura y poco plausibles, consiguieran una aceptación espiritual. El precio que se tuvo que pagar por la comprensión de los destinos de Israel, a menudo suficientemente aniquiladores, como parte de una pedagogía de la ira de Dios contra su propio pueblo, consistió en una trascendental interiorización de expectativas de violencia. Además, se había programado previamente una confusión hiperbólica en caso de que se desdibujara el límite entre la sanción de los impíos individuales (asu-

mimos la expresión transmitida sin garantía) y la extinción del colectivo. ¿Por qué tendría que sufrir todo el pueblo por los pecados de algunos provocantes pecadores? Fue inevitable que el ente social, bajo la llamada constante del profetismo, desarrollara un hábito de culpa que no guardaba ninguna relación razonable con los posibles delitos de sus miembros. Sin embargo, una agitación profética todavía tan marcada no pudo garantizar por siempre la interiorización de los impulsos autoagresivos. Por este motivo, no es de extrañar que el paradigma profético tradicional cayera en una situación de aflicción especialmente indignante, desesperada y duradera y fuera reemplazado por un concepto totalmente novedoso.

Esto sucedió en la segunda mitad del siglo II a. C., cuando el mundo de Oriente Próximo, incluido el antiguo Israel, había sido anexionado al ámbito de dominación de los despotismos helenísticos, también conocidos como reinos de los Diádocos, que sucedieron a la decadente improvisación del Imperio de Alejandro. En la época de la dominación de los Seléucidas sobre Israel, la insuficiencia en el procesamiento profético y moralmente autoagresivo de las adversidades se hizo tan evidente que hubo que buscar inevitablemente nuevas orientaciones para tratar la miseria opresora. La primera consistió en el desarrollo de una fuerte *résistance* militar ligada al nombre de los Macabeos, quienes al mismo tiempo introdujeron el terror contra los colaboracionistas del propio pueblo; el segundo, en la creación de un nuevo modelo radical para explicar la historia mundial… un nuevo modelo para el que hasta hoy se sigue utilizando el concepto de «apocalíptico».

Allí donde las formas de pensar y sentir apocalípticas conquistan los escenarios, pierde todo el sentido el interés de los hombres preocupados por su salvación en las turbulencias políticas de su pueblo, ya que, según el convencimiento de la nueva escuela, el tiempo del mundo en general ha entrado en una muy breve fase final. En tal época final, el moralismo profético se hace superfluo. No habrá más futuro en el que el creyente pueda esforzarse por su purificación; no habrá más descendientes a los que se pueda transmitir la doctrina; no habrá más enemigos contra los que se deban mantener como pueblo.

En realidad, el siglo II a. C. se debe considerar clave para la historia mayor del militantismo, ya que, desde aquel entonces, el espíritu de insatisfacción radical con las relaciones existentes está frente a una elección

fundamentalmente invariable. Desde aquella época axial de la disidencia, los iracundos tienen a su disposición una alternativa epocal: la opción macabea o la apocalíptica. En pocas palabras: la opción entre la sublevación secular anti-imperial y la esperanza religiosa o para-religiosa del hundimiento integral de los sistemas, una alternativa a la que la Modernidad sólo ha añadido un tercer, aunque decisivo, valor: el de la superación, reformista y proyectada a medio plazo, de las adversidades, históricamente incrementadas, mediante el uso de procedimientos demócrata-liberales. Huelga explicar por qué la tercera opción representa la única estrategia civilizatoria prometedora en cuanto a su duración.

Desde el punto de vista de la formación de la ira, la apocalíptica anterior a Cristo es más importante por tres razones: por un lado, anula la teología política tradicional de la ira de Dios que se basa en la ecuación entre la historia del pueblo de la Alianza y la historia del tribunal penal; por otro, devuelve la cantidad de ira acumulada del archivo de Dios a los centros de poder de la política, por cuyo motivo, ante los horrores anunciados para el final de los tiempos, las agencias de rabia terrenales están furiosas entre sí hasta que la destrucción mundial y la autodestrucción caigan por completo la una sobre la otra. (Como se ve, se aprecia aquí la idea de la «Guerra Mundial».) Finalmente, añade, más allá del nivel en el que se desarrollan los conflictos terrestres, una zona intermedia, ampliamente subdividida, de fuerzas de ángeles y demonios que, más allá de la danza guerrera humana del final de los tiempos, hacen estallar en los cielos una sutil Guerra Mundial.

En los frentes de esta guerra de las alturas, el ángel rebelde del orgullo, Satán, Lucifer, Iblis o como quiera llamarse, pisa el escenario de la historia de las ideas para asegurarse un papel principal para el siguiente milenio y medio. Nos conformamos aquí con la observación de que el nacimiento del Diablo del espíritu de las demoníacas luchas apocalípticas debió ser decisivo para la futura historia de las agencias de ira. Con su aparición se modifica la topología del más allá de forma decisiva. Allí donde hay un demonio, sus residencias no pueden estar lejos. Cuando los demonios se establecen, se forman los infiernos; dicho de otra manera: los archivos de culpa, en los que grandes cantidades de ira e impulsos de ira se conservan para una repetición infinita en la época posterior. Los europeos deben a la genialidad de Dante la comprensión de que, en este régimen, archivo e

infierno son una y la misma cosa. Allí, todos los culpables arderán vivos por una eternidad a causa de sus propios actos.

Con la personificación de la ira en la figura del gran creador de confusión –«soy el espíritu que todo lo niega»– se formó una central de ira de la que saldrían impulsos inagotables hasta el umbral de la Ilustración. En la medida en que el demonio era competente en las necesidades de la thimótica humana, prestó su más sólido apoyo a la reprobación cristiana de los deseos humanos de autoafirmación, del placer de la lucha y de la tendencia a la competencia humanas –*superbia! ira! invidia!*–. Además, su figura aportó al reinado mundial de la ira su acuñación más enérgica. La doctrina según la cual el demonio es el príncipe de este mundo proporciona una idea del alcance de sus competencias. Con la entrega del mundo a la gestión demoníaca y a la, de ésta inseparable, diabolización de lo thimótico, la imagen de Dios fue ascendiendo de categoría, al tiempo que se daba un descenso de la esfera humana: desde que los impulsos thimóticos de Dios se almacenan en grandes partes en un epicentro diabólico, Dios asciende por completo a las esferas más sublimes. Entonces pudo cerrarse totalmente el círculo de los atributos divinos alrededor de los más sublimes arcanos, como lo muestra la rosa del cielo en el espacio superior del *Paradiso* de Dante. De la ira tradicional, Dios sólo tenía que reservarse tanta cuanta le fuere precisa para el mantenimiento de su «esplendor».

El precio que conlleva descargar a Dios del poder ejecutivo de su ira es el crecimiento de un contramundo del mal formalmente desarrollado. Éste no debió reclamar una completa autonomía ontológica ya que, de lo contrario, se debería haber admitido la existencia de un antidiós o de un segundo principio, lo cual resulta imposible dentro del monoteísmo. Sin embargo, también en la posición subordinada, el mal ejerce poder suficiente como para llamar la atención como causante de innumerables desgracias. Desde entonces, las relaciones entre Dios y las fuerzas rivales se determinan mediante la dialéctica de subordinación y perturbación. Ambos movimientos caracterizan un mundo en el que la jerarquía se había transformado en forma de pensar y de vivir dominante. Sólo en un universo en el que todo debe ordenarse según su posición dentro del nivel jerárquico, pudo hacerse valer aquella interpretación del mal como intento de cambio de rango, que no sólo caracteriza la imagen cristiana de Satán, sino que continúa existiendo hasta en la crítica de Nietzsche sobre los trastornos llenos de resentimiento.

Para la formulación de nuestra pregunta es decisivo que, con el descubrimiento del mal en cuanto figura y en cuanto región, se incluyan posibilidades para la conservación y la ejecución de la ira radicalmente nuevas. El reino del mal gana, gracias a su aumento de poder, una diversidad y un cromatismo que no tienen equivalente en la historia de las ideas ni de los miedos. Es cierto, como se ha visto, que el uso didáctico, terapéutico y político-majestuoso del horror no era ajeno a la realidad más antigua de la religión monolátrica y monoteísta. Sin embargo, sólo desde la entrada del mal en la teología cristiana se puede hablar de una historia común entre religión y terror.

Recipientes de la ira, depósitos infernales: aproximación a la metafísica del almacenamiento final

Queremos concluir estas siluetas psicohistóricas con un breve resumen de las doctrinas cristianas de la ira divina y de las correspondientes figuras de la ira demoníaca. Como se ha indicado arriba, el punto de partida de ambas lo constituye la apocalíptica de la época de los Seléucidas, cuando entre los asideos se formuló una y otra vez el dramático concepto del inminente fin del mundo. La condición para la creación de este nuevo arquetipo religioso fue una individualización profundizada de la fe. Tal cambio de acento se impuso en vista de un horizonte político y social en el que no se podía descubrir el más mínimo indicio externo de un cambio a mejor.

La apocalíptica es la forma religiosa de la manifestación del mundo, como sólo podría darse en una situación en la que los individuos y los grupos se sintieran como espectadores impotentes de la lucha por el poder entre fuerzas superiores. Hay buenas razones para sostener la tesis de que el descubrimiento del espectador en la Antigüedad, por parte de la apocalíptica judía, ha llegado a su fin: aunque los griegos hayan creado el teatro y el estadio, elementos estos a los que los romanos agregaron las sangrientas luchas de competición en la arena, sólo gracias a la reserva apocalíptica frente a la «final» del mundo devastado se desarrolló un tipo de espectador que va más allá de la mera presencia en los espectáculos artístico-cultuales o de crueldad deportiva.

Los apocalípticos descubren una ironía que penetra más profundamente que la socrática. De manera equivocada creen que están de acuerdo con un Dios que piensa acerca del mundo en su conjunto de forma diferente a como pueden pensar los hijos del mundo. A esta ironía pertenece la negación de los valores vigentes. Del sentir apocalíptico deriva el fin de aquellas inversiones espirituales en «este mundo»[76] (mientras, los apocalípticos políticos y los anarco-milenaristas, de los que seguiremos hablando más abajo, se consagran a un empeoramiento activo). Después de que el creyente haya retirado sus inversiones afectivas del mundo, las entrega a su curso, supuestamente incontenible... a un final casi inminente. Presenciar tal proceso significa convertirse en un espectador teatral de un tipo especial. Entre todas las representaciones dramáticas, el declive mundial es la única en la que uno no se ha de esforzar expresamente por encontrar un sitio de preferencia. Basta con haber nacido al final de los tiempos y saber que se trata de eso, del final de los tiempos, para poder sentarse permanentemente en primera fila. Quien ha cogido sitio allí, puede estar seguro de salir satisfecho por lo que respecta a su resentimiento anti-imperial, anticósmico y anti-ontológico, a no ser que la obra no se desarrolle tan bien como esperan los espectadores.

La esperanza de los apocalípticos hay que retrotraerla a una suposición simple y exagerada: la de que ellos, más pronto o más tarde, tendrán que experimentar el ocaso «de este mundo», pero en cualquier caso durante su vida. Su inteligencia se estimula mediante la tarea de leer las señales que anuncian el desastre ardientemente deseado. De esta predisposición deriva el pensamiento diagnosticador del final de los tiempos que va transformando las cosas en señales, y las señales en indicios: la matriz de todas las «teorías críticas». El sentimiento vital del apocalíptico está dominado por la fiebre de la expectativa próxima y por el insomnio feliz de aquellos que sueñan con la destrucción del mundo que, en todo caso, les perdonará a ellos. Por ello, los apocalípticos pueden hacer caso omiso de todas las irregularidades terrenales, excepto de una: la de que el mundo no piensa obedecer su determinación al ocaso. Aquello que se niegue a hundirse se llamará algún día «lo existente». La autoconservación es el vicio del mundo. De ahí proviene el lema entre los adeptos: «la catástrofe es que siga así».

Cuando fracasa la apocalíptica, hay que volver a datar el comienzo del reino de Dios, y aquélla fracasa indefectiblemente si el proclamado día de la ira final se hace esperar demasiado tiempo. En este caso, la vengadora impaciencia con el mundo y la esperanza de «lo que sería de otra manera» se ven obligadas con lo «existente». Cuando tales acuerdos se han encontrado, la era cristiana ha comenzado. Por ello, antes de toda introducción a la historia del cristianismo debería haber un capítulo bajo el título *When apocalypticism fails*. De él se desprendería por qué el cristianismo y el gnosticismo son fenómenos paralelos que se aclaran mutuamente, siempre que ambos extraigan sus propias consecuencias del enfado que les produce que el mundo (¿por qué no decir ahora simplemente el Imperio romano?), a pesar de la prisa de los partisanos del placer del fin del mundo, se muestre resistente al hundimiento.

En este contexto, se comprende por qué el cristianismo apareció en un principio como una solución audaz a la fuerte constelación apocalíptica del tiempo restante y de la ira de Dios. En un principio, también la proclamación de Jesús estaba totalmente convencida de la hipótesis que afirmaba que la paciencia de Dios con el mundo se había agotado. De ahí el mensaje acerca de la inminencia del Juicio, pese al encubrimiento del día y la hora. Ninguno de los afectados por la fiebre del final de los tiempos –san Juan Bautista tan poco como el mismo Jesús y ni siquiera san Juan, el autor del Apocalipsis cristiano– pone en duda la suposición de que el día del ajuste de cuentas quedará de manifiesto que grandes partes de la humanidad no podrán salvarse. (A este respecto, no debemos considerar en absoluto al posterior padre del horror, Aurelio Agustín, san Agustín, como descubridor de perversos complementos a una doctrina originariamente bondadosa; es únicamente el intérprete más atento y desconsiderado de los documentos fundadores.) Si el Reino de los Cielos ya está cerca, también lo está la catástrofe, con cuya entrada se realza la presencia de aquél. La palabra «presente» ya no se puede pronunciar desde ahora sin temor ni temblor. Tras la ejecución del Mesías, la catástrofe salvadora se equipara con el regreso en gloria del humillado. De esta manera, la tesis sobre la ira de Dios puede agudizarse desde sus premisas cristianas, y Cristo, como portador de la espada, presidirá el tribunal al final de los días.

Si para las figuras de la Historia Sagrada se pudieran emplear categorías tales como la de la originalidad, ésta podría atribuirse a aquella innovación

de Jesús por la que se llegó a una nueva datación ingeniosa y a una nueva dirección del Reino de Dios. Con el mensaje decididamente nuevo que afirma que el Reino que podía llegar ya ha llegado realmente y que a partir de ahora tiene su realidad «en nosotros» y «entre nosotros», la tensión apocalíptica por el final inminente se mantuvo *y* desapareció de manera que, dado el caso, la cuestión acerca de la fecha puede pasar a un segundo plano, como sucedió con la segunda, tercera y posteriores generaciones después de Jesús. Con esta vuelta se hicieron posibles, primero, las comunidades de adeptos de Jesús, la red misional paulina a continuación y, por último, la Iglesia cristiana. Las tres son versiones de la misma figura de pensamiento que, en su interpretación espacial, produce la siguiente tesis: «el nuevo mundo ya se ha conseguido en el antiguo espacio», mientras que al mismo tiempo, y desde una perspectiva temporal, implica la afirmación de que «el mundo futuro ya está presente en la actualidad». No debe perderse de vista ni por un segundo el hecho de que el mundo antiguo en general merece su disolución y hundimiento, a pesar de la consolidación de la Iglesia en un *establishment* sagrado. Desde este punto de vista, el cristianismo, como compromiso formado de apocalíptica y de doctrina de consumación mesiánica, no es otra cosa que un largo ejercicio para la revolución. Presencia y lejanía, presente y futuro se entrecruzan de forma impredeciblemente trascendental como consecuencia de la conexión de motivos tanto presentistas como adventistas. Desde entonces, se puede decir que el transcurso de las cosas en la esfera de ámbito de influencia de estas ideas está marcado por la figura temporal del presentismo adventista. No llega nada que de algún modo no haya estado ya allí. No existe nada que de algún modo no hubiera existido ya.

El precio que hay que pagar por el histórico compromiso cristiano entre paciencia e impaciencia o, en su caso, amor e ira era ciertamente elevado. De su suma total sólo se podría hacer una idea quien otease las consecuencias del cisma cristiano entre ambos «estados» a los que se acostumbra a separar, desde Agustín, como las comunas de Dios por un lado y, por otro, como los complejos terrenales del reino. Los costes son incalculables en el sentido más estricto de la palabra, y han fluido en la cuenta del adversario durante milenios. El concepto «impuesto eclesiástico» supone un significado inquietante en vista de estas prestaciones. No sólo designa los gastos económicos de los grupos seculares por la paralela sociedad eclesial, sino, más aún, los lastres psíquicos con los que se compró la existencia de la Igle-

sia y su oculto mundo. Aquí podemos hablar del servicio de transferencias más caro de la historia de la economía mundial.

Pongamos al descubierto el esquema de la operación: el cristianismo postapocalíptico afianzó su supervivencia como Iglesia en la medida en que sometía el medio para obtenerla, el mundo o el *saeculum*, a una depreciación que todo lo invadía. Para que Dios pudiera acceder a la propiedad del contramundo eclesiástico, debió cederse el mundo primario a un demonio que tuviera competencia sobre él, a aquel *diabolus* a quien el protocolo cristiano, como hemos visto, acoge correctamente como el príncipe de este mundo. En la traición al mundo secular, ratificada por Agustín de Hipona, se conectan, de la manera más evidente, motivos de la apocalíptica, del gnosticismo y del dualismo en un complejo nocivo. Cuando, más adelante, Voltaire llegase a decir que la historia de la humanidad equivaldría a extractos de los anales de los infiernos, estaba resumiendo de manera elegante las consecuencias (o, al menos, las consecuencias secundarias) del abandono cristiano.

Nuestro contexto no es lugar adecuado para una historia detallada de las ideas de los infiernos. En el complejo de las imágenes cristianas del infierno, sólo resulta significativo el hecho de que la institucionalización paulatina del infierno durante el largo milenio que transcurre entre Agustín y Michelangelo se orientase hacia la consumación del motivo del archivo trascendente de la ira. La aceptación de los muertos en esta gran colección se produce como necesidad metafísica. En el futuro, nadie puede morir sin que aquello que queda de él o de ella se someta a un examen de las condiciones de conservación. Allí, como los lectores de Dante saben, las estancias se agrupan en tres categorías: infierno de aniquilación, infierno de purificación y paraíso, y la toma de posesión de los recién llegados de cada una de las secciones que se les asignan es el resultado de una clasificación judicial máxima. Las tres secciones tienen en común el carácter de archivo. Mientras el infierno de aniquilación y el paraíso forman archivos estáticos en los que es determinante la presencia eterna de la ira, o en su caso, de la bienaventuranza, el infierno de purificación representa un dinámico reino intermedio en el que a la gran multitud de los pecadores medios se la hace pasar, en estricta correspondencia con las actas de pecado cuidadosamente protocolizadas, a través de una tortura purificadora en siete fases (según los siete pecados capitales) hasta alcanzar al fin las puertas del cielo.

Por qué la búsqueda de los motivos de la ira de Dios está equivocada: erróneas conclusiones cristianas

No resulta sorprendente que la doctrina recodificada del Nuevo Testamento acerca de la ira de Dios ya exigiera aclaraciones complementarias en la época de las primeras comunidades. Dado que el cristianismo, ya en sus escritos apologéticos más antiguos, se presentaba como religión del amor al enemigo, del perdón, de la renuncia a la venganza y de la inclusividad sincera, la oposición entre sus proclamaciones amistosas y su escatología furibunda dio lugar, desde el primer momento, a irritaciones. La posición prominente de los amenazantes discursos apocalípticos en la compilación de las palabras auténticas de Jesús hizo inevitable el conflicto. Aun sin estar de acuerdo con la opinión de Oswald Spengler[77] que afirma que las palabras del Jesús amenazante reproducirían su tono original de la forma más auténtica, no se puede discutir que el furor apocalíptico confiere a su discurso un matiz característico.

Ya en los más antiguos testimonios teológicos del nuevo movimiento, a saber, en las cartas de san Pablo, se trata, y no de manera casual, esta situación comprometida. También los posteriores intérpretes de la ira, encabezados por Tertuliano y Lactancio, se encargan de la tarea de hacer compatible el *thymós* de Dios o, en su caso, su *orgé*, con el resto de atributos del Ser Supremo. Tres hilos rojos recorren las interpretaciones ofrecidas; hilos que, según la opinión de los autores, sólo se necesitaron devanar de forma consecuente para poder hacer totalmente evidente por qué el Dios de los cristianos no sólo es potencialmente apto para la ira, sino que tiene que odiar en acto. Cada uno de estos hilos se corresponde con un concepto fundamental teológico: el primero desarrolla las implicaciones de la omnipotencia divina; el segundo, las de la justicia divina; y el tercero, las del amor divino. Si dependiera de los teólogos, cada uno de ellos debería aclarar con evidencia suficiente por qué la ira no puede abstraerse del espectro de los atributos de Dios.

Sin embargo, la necesidad de la ira de Dios no se puede formular de manera concluyente dentro de la teología. No deriva en absoluto de los «atributos» de Dios, de los cuales sólo se puede hablar de forma impropia y analógica, tal y como la teología negativa supo desde siempre. Lo que

realmente consigue la tesis de la ira debe evidenciarse exclusivamente mediante un análisis funcional que debería realizarse desde una perspectiva meta-teológica o en el lenguaje de la psicopolitología. En realidad, con la cristianización de la ira de Dios se establece un banco trascendental para los depósitos aplazados de impulsos thimóticos de los seres humanos y de proyectos de venganza postergados cuyo diseño global queda más allá del horizonte de representación del empleado de banca. Aún más, los empleados no podrían entender en absoluto el modo de funcionamiento del banco, ya que estos negocios de reembolso trasladados al más allá sólo se podían gestionar en *modus* de ingenuidad. Dichos negocios se realizaban en forma de actos orales que subrayaban tanto la existencia de la ira de Dios como las razones para tomarlo en serio. Naturalmente, tales actos han de realizarse *bona fide*, ya que de otra manera no desarrollan su deseado efecto amenazador. Mientras que a ellos les es propia la exageración, cualquier hálito de ironía le resulta fatal. Los discursos sobre la ira de Dios se presentan, desde el punto de vista pastoral, con la figura de predicaciones persuasivas y, desde el punto de vista teológico, como discursos dogmáticos. Con los últimos se busca una prueba para el principio doctrinal de la ontología católica según el cual el infierno realmente existente representa una institución necesaria e irrenunciable que no puede abstraerse de la existencia total de lo real bajo ninguna circunstancia. Desde este punto de vista, existen relaciones aún más estrechas entre el infierno y el plan integral de la creación que las que existen entre el Banco Ambrosiano y El Vaticano.

En las derivaciones teológicas de la ira se trata generalmente de pseudo-argumentos que tienen una trascendencia exclusivamente psicohistórica y sólo pueden comprenderse a la luz de un análisis dogmático funcional, incluso cuando algunos de ellos se reformularon y se ofrecieron como el estado más reciente de la sofística teológica en el siglo XX. Tales perspectivas quebradas aún siguen siendo instructivas, puesto que permiten un vistazo a zonas más oscuras de la antropología histórica, a saber, a los modos de la creación del mundo en el *homo hierarchicus*, a la psicología de la servidumbre voluntaria, a la dinámica mental del masoquismo ontológico, a la economía del resentimiento y a las generales condiciones de ecología cultural de la conservación de la ira.

Sólo la fe brinda asilo a los tres estereotipos de la derivación de la ira a partir de la omnipotencia, de la justicia y del amor a Dios, mientras éstos se

desploman rápidamente sobre sí mismos en el campo abierto del examen lógico. Ya el documento más antiguo de una confusión cristiana frente al predicado de la ira revela la fragilidad de los fundamentos. Como es bien sabido, fue Pablo quien puso por escrito la primera palabra cristiana en defensa de la ira de Dios en el noveno capítulo de su Epístola a los Romanos. Fue con motivo de un enojoso descubrimiento que, apenas realizado, hubo de ocultarse rápidamente de nuevo por sus fatales implicaciones: que precisamente los atributos divinos de la omnipotencia y la justicia no son compatibles entre sí.

Esta peligrosa incompatibilidad se advierte al instante, ya que el concepto del infinito poder divino se comprueba en sus implicaciones ontológicas. Con esto se muestra que el poder absoluto genera un exceso de suposiciones libres (desde el punto de vista humano: de decisiones arbitrarias) que no pueden reducirse a criterios plausibles en términos generales; de lo contrario, Dios sólo sería el secretario del concepto que la razón humana puede hacerse de él. Por tanto, la omnipotencia libre de Dios es responsable de una serie de circunstancias en el mundo mucho más numerosas que las que se pueden cubrir con el principio «justicia». Los ejemplos a este respecto recorren el Antiguo Testamento y la literatura apologética. En efecto, Dios ama a Jacob y a Esaú le dedica su odio; y, si las fuentes son fiables, al endurecer el corazón del faraón, prefiere a Israel y deja que Egipto perezca. En cualquier caso, también habría podido obrar de manera distinta, por supuesto, pero así es como lo quiso. Sólo una cosa: ¿Por qué?

La única respuesta adecuada reza (tanto en Pablo como en sus innumerables discípulos) como sigue: frente a las afirmaciones del Todopoderoso no se tiene que proponer ningún porqué. ¿Quién eres tú, hombre, para discutir con Dios? Desde el punto de vista de la arquitectura de las imágenes del mundo, Dios es exactamente lo que los funcionalistas llaman la base de la contingencia: en esto acaban todas las regresiones lógicas realizadas hasta ahora. El intelecto puede relajarse con el último informe: la voluntad de Dios y el azar coinciden en el infinito. Aquí nos encontramos de nuevo con el secreto de la discriminación arriba mencionado, el que los teólogos, en voz baja, mencionan como *mysterium iniquitatis.* El discurso sobre la omnipotencia sólo puede darse cuando la acción se manifiesta con libertad absoluta de discriminación y de preferencia. Si ésta se actualiza, se derogan las expectativas de justicia e igualdad en el trato por parte de

los clientes. Omnipotencia significa el mayor grado de juego sucio en lo absoluto.

Pablo entiende las implicaciones del tema de forma muy precisa. Por ello, reconoce el peligro del otro atributo imprescindible de Dios: la justicia. Dado que Dios no puede ser injusto, se debe convenir en que a veces su omnipotencia cubre su justicia. Así, en el capítulo noveno de la Epístola a los Romanos, Pablo escribe sobre la verdad transmitida que afirma que el propio Dios ha endurecido *(obdurare)* el ánimo del faraón:

> 19. Me podrás argüir ahora: entonces, ¿cómo puede Él seguir reprochando? Porque, ¿quién puede oponerse a su voluntad?
> 20. Oh, hombre, ¿quién eres tú entonces, para que pretendas discutir con Dios? La figura dice a su Creador: ¿por qué me has hecho así?
> 21. ¿Acaso no tiene el alfarero poder sobre el barro para fabricar de la misma masa un recipiente para el honor y otro para la deshonra?
> 22. Dios, que quiso mostrar su ira y manifestar su poder, ha sobrellevado con gran indulgencia los recipientes de la ira, destinados a la destrucción,
> 23. Para demostrar la riqueza de su magnificencia en los recipientes de su misericordia, que a ésta le estaban reservados.

El doble juego es evidente: el apóstol necesita la omnipotencia del Creador para explicar la desigualdad en el trato de los hombres. Ha de prestar ayuda tanto a la justicia de Dios como a su amor para reducir el carácter intolerable de la omnipotencia. Se comprende fácilmente el hecho de que la ira de Dios fracase en este ir y venir, ya que si un sinnúmero de hombres fueron creados como recipientes de la ira, lógicamente esto sólo se puede justificar mediante la conclusión de que la ira precede a sus motivos o causas. En cierto modo, Dios ya se enfurece con el simple pensamiento de que cualquiera de sus criaturas todavía no creadas le niegue el respeto algún día; sin embargo, sigue creando tales recipientes irrespetuosos para poder demostrarles su justa ira. Quien todavía pregunte cómo puede agitarse la ira contra el pecador endurecido antes de que el pecador, destinado a pecar, vea la luz, debería comprobar si él mismo no es un recipiente destinado a la destrucción.

La solución del acertijo se puede colegir del vocabulario que utiliza el autor de la Epístola a los Romanos, especialmente en los versículos 9,

22 y 9, 23. Allí se habla de la «Gloria» *(potentia, divitias gloriae)* de Dios con gran insistencia, así como de su voluntad de poder «dar a conocer» *(notam facere)* y «mostrar» *(ostendere)* el propio poder y magnificencia. Estos giros se han de entender de forma literal. Conforme a esto, el negocio divino de la ira se basa en la necesidad de ostentar la fuerza del poder de Dios tan contundentemente como sea posible. Según su estructura profunda, sólo es «ostentativo» como realización de poder; como demostración de gloria y magnificencia puede mantener su curso y su validez. Además, el espectáculo de la ira está condenado a continuar pasando como genérico título de crédito de un programa principal continuamente pospuesto. Esto se adapta a un aspecto de la conducta amenazadora que pocas veces falta ante las manifestaciones de ira profanas: la ira que se desfoga en acto tiende a anunciar que todo irá a peor. La ira es un afecto destinado en sí mismo a mostrar y a impresionar desde el nivel de la expresividad animal, lo que, por cierto, también subraya Séneca en *De ira*, cuando habla de la imposibilidad de reprimir los síntomas físicos de la ira. Toda limitación de su afán de manifestación inherente conduce a un desplazamiento de las energías iracundas.

En el caso presente, tiene lugar un desplazamiento del nivel humano al divino. En la medida en que los cristianos interiorizan la prohibición de la ira y la venganza que se les ha impuesto, se desarrolla en ellos un interés apasionado por la capacidad de la ira divina. Comprenden que la rabia es un privilegio al que renuncian en beneficio de la ira del único que puede irritarse. Tanto más intensamente llegará su identificación con su magnificencia, cuando ésta se descubra el día de la ira. Los cristianos nunca pueden imaginarse la ira de lo sublime de forma suficientemente contundente, ya que ellos mismos sólo deben abandonar su propia renuncia a la ira en el *dies irae* en el que hartarán su vista con la última escena. No en vano, la representación del Juicio Final debería convertirse en la disciplina de desfile de la fuerza imaginativa cristiana.

También las otras dos derivaciones de la ira de Dios a partir de la justicia y el amor divinos conducen rápidamente a contradicciones y círculos viciosos. El hecho de que no se pueda deducir de la justicia resulta de la simple aplicación del principio de proporcionalidad a la situación, que es superior al campo de lo justo y adecuado como idea regulativa: de la culpa finita nunca puede derivarse castigo infinito. Puesto que, sin embargo, se

amenaza precisamente con castigos de este tipo, la injusticia infinita de Dios (por consiguiente, de nuevo: su omnipotencia) se esfuerza por demostrar su justicia. El fracaso del argumento es evidente. También ante él, únicamente la transición a la especialidad performativa es responsable de la agravación teológico-iracunda. En realidad, nada puede dejar una impresión más fuerte que la representación de los *terrores* divinos, y éstos entran en juego inmediatamente tan pronto como la representación de torturas insufribles se combina con la idea de eternidad. La ira, gastada como consecuencia de la justicia, obedece en realidad a una lógica majestuosa y política. Ésta se reencarna en un teatro imaginario de la crueldad que permite durar eternamente, lo cual no podrá soportarse ni un solo segundo. De ahí, la destacada importancia del fuego para el *terror perpetuus*. La necesidad psicopolítica, ya evidente para los primitivos cristianos, de presentar el dios en la cúspide de su capacidad de ira se fue nutriendo una y otra vez de argumentos teológicos. Probablemente, el que lo hizo de forma más evidente fue Tertuliano, el gran polemista, que no tuvo ningún remordimiento en hacer ver la satisfacción del placer de la venganza, estimulado por la renuncia a la misma, y que se consumaría en el Más Allá. A continuación, más al respecto.

Queda la derivación de la ira divina a partir de su amor. También en esta conexión sólo son interesantes los modos de fracaso, dado que la competente dinámica del resentimiento en todo el ámbito salta a la vista con especial evidencia. Desde Lactancio, los apologetas del teorema de la ira han derivado del amor de Dios su no indiferencia frente al comportamiento del hombre y por ello han exigido la bipolaridad de su vida afectiva. Si Dios no odiara a los sindiós y a los injustos, no podría amar a los temerosos de Dios ni a los justos. Por tanto, Dios está colérico, lo que tenía que demostrarse.

Quien no quiera perder el tiempo con la ingenuidad psicológico-afectiva de esta tesis, también puede ver fracasar la derivación de la ira del amor divino en una variante más exigente que, además, es casi contemporánea. Hans Urs von Balthasar sitúa la doctrina de la ira de Dios directamente en el *theologoumenon* cristiano más elevado, la doctrina de la Trinidad, en tanto que interpreta la indiferencia de los hombres frente a la comunicación trinitaria del amor como injuria al honor de Dios, por lo que únicamente la ira puede representar la respuesta adecuada. El deseo del Todopoderoso de

incluir a todos los hombres en el mensaje de su amor se debe leer primeramente como señal de generosidad. Sin embargo, resulta peligrosa cuando va acompañada de una exigencia mágica de penetración, y cuando el oponerse a ella supone un hecho de ofensa a la Trinidad. En esto se oculta una especulación mitológica de género apenas encubierta según la cual a Dios sólo le corresponde la masculinidad, en tanto que todos los otros actores de la sagrada comedia ocupan posiciones femeninas; a no ser que sean religiosamente frígidos. El concepto de injuria manifiesta de forma evidente cómo la tosca ingenuidad de orden político de la teología de la ira en Lactancio se transforma en la refinada ingenuidad eroto-dinámica de una teo-psicología medio moderna.

Por lo demás, Balthasar, el thimótico más significativo entre los teólogos del siglo XX, pone el acento de forma inteligente en el honor a Dios: de este concepto se deriva, por un lado, la injuriabilidad del Dios que ama por la criatura que no ama o que está orientada hacia otros valores, lo cual es absurdo en cierta manera; por otro lado, se subraya tanto la dimensión del «narcisismo» divino y de su afán de magnificencia que nuestra teoría funcional de la ira queda plenamente satisfecha. Según Balthasar, Dios tiene dificultades crónicas con la validación de su magnificencia, ya que desde siempre ésta lleva adherido un lado oculto. ¿Cómo podrá la sencillez testimoniar al mismo tiempo grandeza? En vista de esta complicación, se puede tender el puente hacia la interpretación psicopolítica de la ira divina: lo construye una obligación de representar un poder que crece de la debilidad.

A modo de resumen, podemos afirmar que el campo completo de las tesis de la ira de Dios –incluidas las atroces figuraciones escatológicas– sólo se puede reconstruir a la luz de una economía thimótica. Podemos dejar a un lado las fundamentaciones bíblicas y escolásticas del Dios airado por su lógica desesperanza. En realidad, el título «Dios» se debe entender en estos discursos únicamente como determinación del lugar de depósito de ahorros humanos de ira y de helados deseos de venganza. El Dios airado no es más que el administrador de terrenales saldos positivos de resentimiento que se conservan en él mismo o en sus subordinados ejecutores diabólicos a fin de que estén disponibles para una posterior retirada de fondos. Por un lado, los saldos positivos surgen gracias a inhibidos impulsos de ira, cuyas reacciones impidieron circunstancias externas; por otro

lado, mediante actos morales como la renuncia a la venganza y el perdón. La magnificencia de Dios sirve, en este contexto, como garantía de su capacidad de negocio como administrador del tesoro y defensor de la moneda. Si se le apostrofa como señor de la historia, sólo se hará en la medida en que la historia incluya precisamente esas funciones de memoria, sin cuyas prestaciones no podría asegurarse el contexto estable entre la imposición y el pago de saldos positivos de ira.

El motivo del *dies irae* no habría conseguido nunca su eficacia psicohistórica si la representación del gran día de pago no estuviera lógicamente muy vinculada a la representación complementaria de una larga fase de ahorro. Incluso lo que se llama «historia» obtiene su criterio de coherencia decisivo sólo cuando califica el período durante el cual la conservación de los cuantos energéticos de ira y las intensidades de venganza mantienen su valor constante. Al día de la ira le deben preceder épocas suficientemente largas de ahorro de ira y depósitos de venganza. Historia es el arco temporal que va desde las primeras imposiciones de pago hasta el vencimiento de todos los plazos. Mientras tanto rige una estricta prohibición de la inflación. Desde una perspectiva de crítica moral, inflación significa cambio de valores y esto es precisamente lo que hay que excluir.

Si los cristianos históricos, en la medida en que la decisiva interpretación de Nietzsche los describa correctamente, no hubieran sido seres humanos frecuentemente sometidos a una elevada tensión de resentimiento, habrían debido ser reacios a todo cambio de valores que pudiera devaluar el saldo positivo de ira acumulado históricamente en el banco trascendente. Sin embargo, dado que los teólogos tuvieron representaciones realistas de la inevitabilidad del cambio en las ideas de valor y de la debilitación de los impulsos de ira y venganza, compensaron el peligro de inflación con el traslado de los castigos a la eternidad. Al proponer la eternidad de los grandes castigos del infierno se pusieron a salvo frente a posibles pérdidas, históricamente condicionadas, de depreciación de la ira. Tampoco debe perder nada la casa de la venganza. En este contexto, la doctrina de la eternidad de los castigos, por lo demás la mancha más oscura sobre el chaleco de una religión reconciliadora, se hace comprensible como exigencia extraordinariamente motivada. Allí donde la carga de la culpa ha de recorrer amplios trayectos, el recurso a la eternidad es irrenunciable. Tanto para bien como para mal, la eternidad es el asilo del resentimiento.

Alabanza del purgatorio

En honor a los teólogos cristianos de la época posterior a la Edad Media, debemos decir que ellos mismos comenzaron a sentir el carácter insoportable de sus constructos de resentimiento. Como consecuencia, se vieron obligados a reflexionar acerca de la moderación de los excesos teológicos de la ira. Esto se materializó con la invención del purgatorio. No se arriesga demasiado si se caracteriza la nueva teología del purgatorio, que registró tormentosas ganancias de terreno a partir del siglo XI, como la verdadera innovación propiamente histórica del pensamiento cristiano. Con ella no sólo se introduce un cambio estructural que hizo época en el procesamiento del resentimiento, sino que se crea al mismo tiempo una nueva lógica de las transiciones, una teoría de las segundas oportunidades y de los terceros lugares. Quien se esfuerza por estudiar estos fenómenos[78], universalmente olvidados aunque bien reconstruidos, puede encontrar prefigurado, en las formas de intervención de la lógica procesual del purgatorio, prácticamente todo lo que en el siglo XX, en la formulación nebulosa de Merleau-Ponty, se ha llamado «la aventura de la dialéctica».

A juzgar por lo expuesto, la necesidad de establecer un tercer lugar entre infierno y paraíso se hace evidente. A diferencia de los agricultores y los monjes de la temprana Edad Media, para los que la respetuosa *humilitas* se había convertido en segunda naturaleza, la burguesía urbana que surgía de nuevo hizo también acto de presencia en el campo religioso con exigencias thimóticas que dejaron de ser tolerables bajo el terror que imponía el sometimiento a la alternativa de salvación o condenación. Los ciudadanos cristianos de las culturas urbanas europeas que volvían a florecer a comienzos de la alta Edad Media fueron los primeros que se convencieron de la inadmisibilidad de las escatologías tradicionales. En ellos surgió, primero, la necesidad de descabezar la escandalosa opción binaria entre salvación y condenación eternas por medio de una figura de transición. Esto se hizo aún más inevitable cuando las amenazas escatológicas dejaron de dirigirse sobre todo a destinatarios no cristianos, a los miembros de la gentilidad, a los «paganos», tanto los ajenos a la religión como los «judíos pérfidos», y más bien empezaron a llover sobre los habitantes, más o menos piadosos, de la Europa cristianizada. La dureza con la que la escatología de la época patrística tomó a los no cristianos, dignos de ser condenados, se despren-

de, entre otros, de los escritos polémicos del padre de la Iglesia cartaginés Tertuliano (*ca.* 155-*ca.* 220), sobre todo de su tratado *De spectaculis* («Sobre los espectáculos»). Como un testimonio –para los historiadores del dogma más bien penoso– del pensamiento cristiano consecuente, posee un gran valor testimonial para la interpretación externa de las estrategias metafísicas del procesamiento de la ira. En *De spectaculis* pone de manifiesto, de forma verdaderamente obscena, el nexo existente entre la renuncia terrenal y la satisfacción ultra-terrenal. No sin razón, Nietzsche y Scheler, en sus respectivos análisis del resentimiento, han advertido acerca de este escrito *expressis verbis.* Después de haber enumerado de nuevo las razones por las cuales a los cristianos no se les ha perdido nada en las representaciones paganas (sobre todo porque los teatros son lugares de recreo para los demonios), Tertuliano habla sin rodeos sobre las compensaciones celestiales por la abstinencia terrenal. Sabe que a los cristianos romanos les cuesta una cierta deshabituación el hecho de renunciar a los «juegos». Las carreras de carros en el circo, las obscenidades en el teatro, los ejercicios estúpidos de los atletas cebados para el estadio, pero, sobre todo, las fascinantes atrocidades en la arena se habían convertido exageradamente en una parte de la rutina de diversión social como para que por sí misma se pudiera entender la renuncia total a la visita de tales espectáculos. Sin embargo, Tertuliano tiene preparada una recompensa por el absentismo de los espectáculos romanos. A las representaciones terrenales se les contrapone una comedia divina que no satisface únicamente el afán de asistir a un espectáculo, sino que también tiene en cuenta el carácter performativo de la magnificencia de Dios por medio de demostraciones explícitas de venganza. Pues, en efecto, a las almas bienaventuradas del cielo, ¿qué cosa les proporcionará la mayor satisfacción? Poder dedicarse a la observación de una exquisita ejecución de la pena:

> 30. Sin embargo ¿qué espectáculo nos está reservado? El regreso de Dios nunca más cuestionado de aquí en adelante, orgulloso de aquí en adelante, triunfador de aquí en adelante. Es seguro que llegan todavía otros espectáculos, el último y definitivo día del Juicio [...]. ¿Qué habré de contemplar entonces con asombro? ¿De qué he de reírme? ¿Hacia dónde deben orientarse mi alegría y mi júbilo cuando esté mirando todo esto, cuando tantos reyes [...] clamen en la más profunda oscuridad? [...]. ¿A quién veré

además? Veré cómo aquellos sabios filósofos enrojecen en presencia de sus alumnos, quienes estarán ardiendo junto a ellos [...]. Entonces, las tragedias se podrán oír de forma aún más clara, dado que los poetas, al narrar su propia desdicha, tendrán naturalmente una voz aún más potente; entonces, se podrá reconocer perfectamente a los actores, a quienes las llamas habrán vuelto mucho más hábiles; entonces, se podrá ver al conductor del carro, de pie sobre el ardiente vehículo y rojo de arriba abajo [...] a no ser que, ni siquiera desee ver a esta gente, porque me es más agradable el dirigir mi vista insaciablemente a aquellos que se airaron contra el Señor [...]. ¿Qué pretor o cónsul [...] te podrá ofrecer esto con tanta generosidad? Y, sin embargo, en cierta manera ya tenemos todo esto simbólicamente ante los ojos, ya que el espíritu se lo puede imaginar gracias a la fe[79].

La afirmación de Tertuliano es de gran importancia, ya que en ella se muestra el proceso de elaboración de la ira de estilo post-apocalíptico en un estadio temprano en el cual aún no ha intervenido la censura interna contra la satisfacción que se manifiesta abiertamente a través del horror imaginado. Más de cien años después, el padre de la Iglesia, Lactancio, en su escrito *Sobre la muerte de los perseguidores,* se permitirá la alegría de superar las atrocidades reales que cometió la política del Imperio romano contra los cristianos a través de la crueldad imaginaria de la revancha escatológica. Ambos autores muestran sin ambages el fundamental rasgo teatral de la venganza del más allá. A la ira aplazada –como se sabe, Tertuliano fue el primer teólogo de la renuncia cristiana a la venganza[80]– se le promete, en el otro mundo, la satisfacción sin límites del afán de ver el espectáculo de la venganza, con el uso estricto del esquema post-apocalíptico «sólo entonces y, sin embargo, ya ahora».

Este arreglo se basa en una concepción jurídica de la renuncia a la venganza: quien toma distancia de la venganza aquí y ahora ha de poder confiar en Dios en cuanto vengador integral que lleva la contabilidad. A aquel que no visita los espectáculos incitadores de este mundo se le debe ofrecer en el otro un espectáculo aún mucho más estimulante. Mediante la visión de las torturas eternas, la exigencia de los apocalípticos de una transformación completa del mundo se verá totalmente correspondida en un único espectáculo. Así pues, teoría y resentimiento se encuentran reducidos a unidad. La visión pura adopta la forma de la recompensa pura. Los

salvados no sólo disfrutan de la visión beatificante de Dios, también toman parte en la última percepción mundial de Dios que observa con desprecio el mundo destruido y condenado.

Con la introducción del purgatorio, se pone en marcha la administración cristiana de la ira, la cual, como se ha señalado, había estado dominada hasta entonces por la dureza primitiva de la decisión binaria: condenación *versus* salvación. Este comienzo fue posible mediante una operación lógica de cuya audacia no podemos hacernos una idea a partir de las modernas posiciones. Para establecer el lugar de purificación ultra-terrenal como tercer lugar escatológico, fue necesaria la introducción de un momento procesual en el mundo superior, hasta entonces concebido de forma atemporal y estática. Gracias a esa innovación, el segmento medio de la eternidad se recuperó para el tiempo y se transformó en el escenario de un epílogo catártico hacia la existencia terrenal. De esta manera, se añadió a la época existencial una época de epílogo purgatorio. Se podría afirmar directamente que el purgatorio es la matriz y el modelo de lo que más tarde se llamará historia: aquella totalidad del proceso concebida en singular, en cuya marcha la humanidad se constituye como colectivo global para liberarse de los lastres de sus pasados locales paso a paso. Si incluso en el más allá tiene lugar todavía una purificación, una transformación, un «desarrollo», entonces el lugar de purificación se hace latentemente histórico. Si la historia humana se orienta hacia la purificación (o progreso), ésta adopta funciones latentemente purgatorias.

Para concluir nuestra excursión por la historia del procesamiento religioso de la ira en el antiguo mundo europeo, hemos de indicar el parecido, cada vez mayor, de las prácticas del purgatorio con los negocios de pago formales. En él se puede demostrar que el discurso sobre la formación del tesoro de la ira no ha de tomarse simplemente de forma metafórica; hasta cierto punto se puede leer literalmente también la alusión al tránsito por parte de las masas iracundas de la forma de tesoro a la forma de capital gestionada de forma bancaria. Como es bien sabido, la invención del purgatorio pronto provocó un amplio sistema de pagos previos en las penas purificatorias del más allá, que se hizo popular bajo el nombre de tráfico de indulgencias. Gracias a estas transacciones, el Papa y los obispos se cuentan entre los primeros ganadores de la emergente economía monetaria del ca-

pitalismo. Los cristianos luteranos deberían recordar que el fervor antirromano del Reformador se produjo, entre otras cosas, por los abusos del negocio con el miedo al infierno, que apoyaba la ilusión de que se pudiera asegurar la bienaventuranza en la otra vida a través de la adquisición de «indulgencias». El impulso de Lutero fue auténticamente reaccionario, en la medida en que él unió un inflexible «retorno a la merecida ira de Dios» con su *pathos* por la fe y la gracia (que, por supuesto, debe compensarse con la gracia de Dios). Como partisano del «o lo uno o lo otro», aborrecía la modernidad del tercer camino, que la Iglesia católica había introducido con la creación del sistema de crédito de nuevo cuño. Con éste se podían disminuir los negociables cuantos energéticos de ira divina a causa de los pecados veniales mediante pagos por adelantado, un procedimiento que recuerda, no sólo superficialmente, las modernas compras a plazos.

En este aspecto, en el mammonismo de la Era Moderna, el catolicismo había ido ya mucho más allá de lo que conseguiría hacer el espíritu del protestantismo, posteriormente tan mencionado, en su unión con el espíritu del capitalismo. Después de todo, convendría admitir que la formación católica del tesoro de la ira y el establecimiento de un primer banco general de venganza no pudieron percatarse de todas las funciones bancarias importantes, ya que la transformación de los tesoros de ira en capitales totalmente válidos, prestables e invertibles no era posible bajo los auspicios cristianos. En este nivel, la función de la escatología cristiana no va más allá de la de una caja de ahorros. La transición a la inversión de los saldos positivos debería lograr primero las organizaciones posteriores de la ira de los siglos XIX y XX.

La modernidad del sistema católico de las indulgencias se mostró con la misma naturalidad con las que éste supo superar las fronteras comerciales entre las cosas de éste y las del otro mundo. Creó procedimientos para saldar deudas trascendentes con dinero terrenal. En el siglo XX, el católico ateo Georges Bataille recordará la necesidad de una economía general que no se contente con el tráfico de mercancía por mercancía, dinero por mercancía y dinero por dinero, sino que, además, contemple de nuevo las transacciones de la vida con la muerte más allá de las fronteras que existen entre este mundo y el otro.

Con esta referencia a la estimulación de la economía monetaria de la Modernidad temprana a través del negocio con el miedo escatológico finalizamos la excursión a las fuentes religiosas de la administración de la ira en la vieja Europa. Al subir con Dante desde las catacumbas, en el retorno desde el *Inferno*, no podemos decir: *e quindi uscimmo a riveder le stelle*[81]. Tras el retorno a los tiempos modernos, vemos un cielo cubierto velado por políticas nubes de tormenta. Sólo se abre bruscamente en un único lugar. Allí se ve fulgurar la titilante estrella roja de las revoluciones en el Este sobre el breve siglo XX.

3

La revolución thimótica sobre el comunista banco mundial de la ira

¡Que el hacha baile sobre sus calvas!
¡Matar! ¡Matar!
Bravo: que sus cráneos sirvan de ceniceros.
Sea la venganza el maestro de ceremonias
y el hambre, el organizador.
Bayoneta, browning, bomba...
¡Adelante! ¡Ritmo!
Vladimir Maiakovski, *150.000.000*

Las reflexiones acerca del origen, el propósito y el modo de actuar de la ira divina han llamado la atención sobre un estado de cosas que se ha tenido poco en cuenta: existe una alegría febril que sólo la teoría apocalíptica puede tolerar. Se enciende con la expectativa de que, en último lugar, todo será totalmente distinto a como piensan aquellos que, de momento, tienen éxito. La mirada del apocalíptico transforma las circunstancias y los sucesos en advertencias evidentes acerca del próximo final del insostenible mundo antiguo. Sin embargo, dado que este final se añora intensamente, las señales más tenebrosas portan todavía una carga evangélica. Mientras la teoría griega se alegra con la idea de tomar parte en la intemporal imagen del mundo de los dioses, la teoría apocalíptica se embriaga con la idea de que, a partir de ahora, todo esto es únicamente parte de una última representación.

Cuando, después de su polémica contra los espectáculos romanos, Tertuliano habla sobre la diversión de los salvados y se pregunta: «¿De qué he de reírme? ¿Hacia dónde deben orientarse mi alegría y mi júbilo cuando esté mirando todo esto, cuando tantos reyes... clamen en la más profunda oscuridad?»[82], la verdadera cara psicopolítica de aquellas inversiones de posición (o una de sus verdaderas caras), que más adelante se describirán

como revoluciones, se muestra, de esta manera, en la conexión establecida entre imagen y afecto. La transformación total postulada por las señales religiosas va más allá de las fronteras entre este mundo y el de ultratumba y reclama judicialmente un trueque estrictamente simétrico entre las posiciones actuales y las futuras. Quien quisiera ver el concepto «revolución» proyectado con un significado geométrico, puede satisfacer su interés con esta –y sólo con esta– maniobra metafísica. Tertuliano no deja lugar a dudas de que el giro final, guiado por la omnipotencia de Dios, desestabiliza los balances afectivos de la existencia humana: «Así pues, estemos tristes *(lugeamus)* mientras los paganos se alegran, para que podamos alegrarnos *(gaudeamus)* cuando ellos hayan empezado a estar tristes»[83]. La simetría de la inversión queda garantizada mediante los saldos de ira acumulados por Dios, con cuyo vencimiento el día del Juicio se ejecuta la compensación cósmica del sufrimiento. Sufre en el tiempo, disfruta en la eternidad; disfruta en el tiempo, sufre eternamente. Todavía aquí, la satisfacción del resentimiento se asegura exclusivamente mediante la anticipación del futuro cambio de posiciones.

Cuando una revolución no es suficiente

Las ulteriores «revoluciones» en lo real sólo son guiadas, muy al principio, por fantasmas de simetría de calidad equiparable. Para quien haya podido pensar alguna vez que los últimos serían realmente los primeros, la revolución conseguida se muestra como severa maestra que se sirve ampliamente del instructivo medio de la decepción. En *Las noches revolucionarias*, Restif de la Bretonne nos sitúa ante un grupo de ladrones del Faubourg Saint-Antoine, ante una «chusma que provoca el horror» en cuyas bocas pone, el 13 de julio de 1789, las siguientes palabras: «Hoy ha sido el último día de los ricos y acomodados: mañana nos toca a nosotros. Mañana seremos nosotros los que durmamos en colchones de pluma y aquellos cuyas vidas hemos cuidado indulgentemente, si quieren, podrán alojarse en nuestros lóbregos tugurios»[84]. El empirismo histórico mostrará que, a las pocas semanas, la revolución no había llevado al intercambio de vivienda entre ricos y pobres. Ésta llevaba más bien a una reocupación de las posiciones y, como mucho, al aumento de puestos preferentes y de oficinas atractivas;

pero en absoluto a una inversión de arriba abajo y, mucho menos, a una igualdad material. En el mejor de los casos, este derrocamiento amplió el espectro de las funciones elitistas, de modo que un mayor número de aspirantes pudo asegurar sus beneficios. El personal y la semántica se modifican, las asimetrías perduran. ¿Evitable o inevitable? A partir de ahora, tenemos la historia para examinar esta alternativa.

Dado que asimetría es únicamente un tecnicismo para expresar la desigualdad –y bajo premisas igualitaristas, también para expresar «injusticia»–, todas las revoluciones, a partir de la francesa de 1789, se acompañarán de olas de decepción y frustración, de las que derivarán agudas y constantemente renovadas formaciones de ira que se verán acompañadas de la resignación y del cínico abandono de las ilusiones de ayer. Las aspiraciones típicas de la época nacieron de éstas, aunque con una nueva escenificación ampliada y profundizada del drama revolucionario.

Desde los acontecimientos que siguieron a la toma de La Bastilla, la historia política e ideológica de Europa se ve transida por la espera, por parte de los decepcionados, de la segunda, la verdadera, real e integral revolución, que proporcionará desagravio a los estafados y a los que se quedaron fuera en los grandes días. De ahí el lema de la época: «¡La batalla continúa!», que ha de constatarse, de forma más o menos explícita, en todos los movimientos de disidencia radical desde el año 1792 hasta los altermundialistas o mundialistas alternativos de Seattle, Génova y Davos. Una vez que el victorioso Tercer Estado hubo recogido lo suyo en 1789, también los perdedores de entonces, especialmente los defensores del Cuarto Estado, hasta entonces excluidos de los festines de la burguesía, quisieron disfrutar lo que les correspondía.

La principal causa de que muchos quedaran excluidos de los mejores puestos no se ha atribuido habitualmente a la escasez estructural de puestos de preferencia. En lugar de ello se ha adoptado una estrategia argumentativa según la cual la suma de opresión, explotación y alienación era responsable de que no hubiera suficientes puestos de excelencia para todos. Con la superación definitiva de esta perversa tríada, debería crearse un mundo del que se desterraran los espectros de la escasez y la desigualdad. Por primera vez en la historia de la humanidad se quiso construir un teatro cuyo patio de butacas estuviera formado únicamente por primeras filas.

En la tradición bicentenaria de la izquierda, la mayoría de las veces se ha desatendido el hecho de que la fuerza propulsora de las utopías sociales procediera del propósito de abolir sólo en una pequeña proporción los privilegios de la clase dominante. En efecto, Saint-Just, el ángel de la muerte del igualitarismo, había enseñado que el poder de la tierra reside en los infelices. Por tanto ¿se debería hacer a la minoría feliz tan infeliz como a la mísera mayoría para, de esta manera, cumplir con la ley de la igualdad? En realidad, precipitar a la miseria al millón feliz de los veinte millones de franceses ¿no habría sido más fácil que despertar la ilusión de que se podía transformar a los restantes diecinueve millones de miserables en ciudadanos felices? Desde siempre pareció mucho más atractiva la idea fantástica de reformular los privilegios de los felices con pretensiones igualitarias. Se puede afirmar que esta operación proporcionó la aportación original de Francia a la psicopolítica de los siglos XIX y XX. Sólo gracias a esta operación, los franceses pudieron salvar sus almas después del terrible entreacto de la guillotina, aunque a costa de una dependencia de ilusiones rebeldes que, desde entonces, apenas pierden una oportunidad para poner en escena. En el último minuto, la nación revolucionaria logró retirarse un paso del abismo del que surgía, con gran poder de atracción, el resentimiento contra los felices al tiempo que se armaba de valor para una ofensiva de generosidad en favor de los infelices. La democratización de la felicidad constituye el *leitmotiv* de cualquier política social moderna, en el mundo antiguo, en las fantasías de los primeros socialistas –«¡Sí, guisantes para todos!»– e incluso en las corrientes de distribución del capitalismo renano.

En vista de las implicaciones dinámico-ilusorias de la «revolución en progreso», no sorprende que los más fuertes impulsos social-revolucionarios rezumasen siempre una voluntad de ascenso en aquellos activistas que, aunque hablaban a favor de las masas, nunca olvidaban las ambiciones propias. La debilidad de estos candidatos se mostró al ignorar, por voluntad propia, un hecho elemental: también tras el éxito de las revoluciones, los buenos puestos siguen siendo escasos y muy solicitados. Este desconocimiento voluntario de la realidad tiene un método. Si hay una mancha ciega en el ojo del revolucionario, ésta consiste en la expectativa inconfesable de poder nutrirse de los frutos del cambio provocado por él mismo. Por lo tanto ¿no se debería decir que los revolucionarios son arribistas como todos los demás? Lo son, en efecto, y sin limitación, ya que el negocio re-

volucionario, al menos en sus comienzos, está bajo la ley del desinterés o, al menos, parece estarlo. No en vano, en los elogios a los funcionarios más desconsiderados de la subversión se afirma frecuentemente que no han tenido ninguna ambición personal[85]. Evidentemente, lo único que esto prueba es la posibilidad de cubrir unas manchas ciegas con otras: un *milieu*, revolucionario o no, resulta siempre de una alianza que se constituye para ignorar en comandita circunstancias que a los ajenos al medio les saltan a la vista. Lo que se oculta en todo esto se muestra posteriormente en la amargura de los candidatos fracasados que, al tiempo que otros medran, siguen sin poseer medios de subsistencia. Es entonces cuando surgirá la queja de que la revolución ha vuelto a devorar a sus hijos. A los impulsos de los que recaen tenemos que agradecer la prueba de que la ira se pueda contar entre las energías renovables.

Diversiones espectrales

Bajo estas condiciones, el rearme psicológico se vuelve imprescindible entre los perdedores. En las crisis políticas de la Modernidad, la alegría se alía con la revuelta para facilitar a ésta su tarea de renovar la ilusión de que, de vez en cuando, los de arriba y los de abajo intercambian sus puestos. Un testigo presencial de la inquietud parisina de 1848, nada menos que Alexis de Tocqueville, ha relatado en sus *Recuerdos de la revolución de 1848* un episodio que otorga a la risa de los humillados y ultrajados un significado profético. Antonio Negri lo ha citado con el objeto de oponer a las explicaciones, para su gusto demasiado condescendientes –por no decir sin mordiente–, de Jacques Derrida en *Espectros de Marx* una versión más robusta del fantasma de la revolución. La escena tiene lugar un día de junio del año 1848, en el principal de un elegante edificio de la *rive gauche*, en el distrito 7 de París, a la hora de la cena:

> La familia Tocqueville está sentada a la mesa. De repente, en medio de la agradable velada, resuenan los cañonazos que la burguesía lanza contra la insurgente canalla obrera: estruendos lejanos que vienen desde la orilla derecha del Sena. Los comensales se estremecen y los rostros se entristecen, pero a una joven criada que sirve en la mesa y que procede del Faubourg

Saint-Antoine se le escapa una sonrisa. Es despedida en el acto. ¿No se ocultaba acaso en aquella sonrisa el verdadero espectro del comunismo? ¿No era la sonrisa que aterrorizaba a los zares, al Papa... y al señor de Tocqueville? ¿No brillaba en ella la alegría que constituye el fantasma de la liberación?[86]

Esta señal de alegría tiene ya un carácter totalmente distinto al que tenía la sonrisa forzada que nos encontramos en la fantasía judicial de Tertuliano; es, a su manera, parte de la inquietud actual. Como la espuma alegre que flota sobre la ola de los acontecimientos y que una y otra vez prueba que todo puede ser realmente muy distinto a como esperan los saciados señores del día.

Dado que la historia contemporánea asume las tareas de tribunal sobre el mundo antiguo, en sus momentos duros, ésta ejecuta la sentencia del presente sobre el pasado. Por un momento, la criada sonriente se pone, de forma discreta, aunque evidente, del lado de los insurrectos, ante cuyo veredicto se asustaron los miembros de la mesa con toda la razón. Al conocimiento de la posteridad ha pasado inadvertido si en esta pequeña diversión asomó el odio entre clases o, más bien, la alegría previa sobre las épocas agitadas que se anunciaban con estrépito en las calles. ¿Sonreía la sirvienta porque pensaba pasar las noches siguientes con uno de los luchadores? ¿O acaso pensó que sería ella misma la que se iba a sentar a la mesa mientras el señor de Tocqueville le sirviera? En cualquier caso, tal sonrisa ya no necesita ningún pretexto apocalíptico. Los sucesos actuales entrañan revelaciones suficientes para permitir a sus intérpretes predecir el futuro a partir de la ira del presente.

Cuando la voluntad revolucionaria se convierte en un rol de acción moldeado y ha de superar largos arcos temporales, una psicopolítica explícita se manifiesta como irrenunciable tanto hacia dentro como hacia fuera. Ésta tiene ante sí la tarea de rechazar, mediante la creación de una reserva de ira, las tentaciones depresivas que se establecen de forma inevitable tras los reveses políticos: recuérdense, por ejemplo, los *emigration blues*[87] de Lenin y sus crecientes enfermedades nerviosas tras el fracaso de las esperanzas revolucionarias de 1905. El camino correcto parece consistir en elaborar una conexión firme entre alegría y militancia. En una carta del 13 de febrero de 1851 dirigida a Karl Marx, Friedrich Engels formulaba una parte

de las reglas psicopolíticas de inteligencia que posibilitan al revolucionario la supervivencia en medio de la «vorágine» histórica. Una de ellas era la de vigilar celosamente la propia superioridad espiritual y la independencia material «en la medida en que, juzgando objetivamente, uno es más revolucionario que los otros». Como consecuencia, se debe evitar toda posición estatal de carácter oficial y, si es posible, también toda función de partido. Quien en realidad es revolucionario no necesita confirmaciones formales por parte de oficinas, ni aclamaciones por parte de «una banda de asnos que jura por nosotros, porque nos consideran sus semejantes»[88]. Por tanto, «ningún puesto seguro *per procura*, ninguna responsabilidad sobre los asnos, crítica despiadada a todos y, además, la alegría que se tiene cuando enteras conspiraciones de cabestros no nos afectan»[89]. Con esto, despierta a una nueva vida revolucionaria la recomendación aristotélica: «no odiar nunca, pero sí despreciar con frecuencia».

En una carta que Rosa de Luxemburgo escribió desde su prisión berlinesa a su amiga Mathilde Wurm el 28 de diciembre de 1916 y que, con razón, se hizo célebre, aparecen figuras dinámico-afectivas comparables, aunque con una orquestación más rica, completadas con un credo desesperado y valiente, revolucionario y humanista que, como es natural, se ha introducido en el álbum de la militancia de izquierdas. Al comienzo del escrito se descarga el firme enojo de la reclusa contra el tono lacrimógeno que rezuma una carta de su amiga que le ha llegado poco antes:

> Me resultáis «demasiado contemporizadores», pensarás melancólicamente. «¡Pero "demasiado" es decir poco!» No es que seáis «contemporizadores», es que sois «serviles». No se trata de una diferencia de grado, sino de esencia. Lo que pasa es que vosotros pertenecéis a otro género zoológico diferente al mío. Nunca había odiado vuestro carácter malhumorado, avinagrado, cobarde e incompleto como ahora [...] Por lo que a mí concierne, últimamente me he vuelto dura como el acero afilado, yo que nunca fui blanda, y a partir de ahora no haré la más mínima concesión ni en el trato político ni en el personal [...]. ¿Tienes ahora suficiente como felicitación de comienzo de año? Entonces, intenta seguir siendo humana [...] y eso significa: ser firme y clara y feliz; sí, feliz a pesar de todo, porque el lloriqueo es una cuestión de la debilidad[90].

Este singular documento pone en evidencia que no sólo hubo una burguesa prohibición de la melancolía en la principal corriente del progreso segura del triunfo, tal y como en 1969 escribió, en su ya clásico estudio *Melancolía y utopía,* Wolf Lepenies: también entre los guías burgueses del movimiento proletario-revolucionario hubo una prohibición de la *larmoyanz*. Cada impulso autocompasivo roba energías a los agentes de la revolución mundial que se pierden para la gran causa. En este contexto, se leería con gusto lo que Rosa de Luxemburgo había escrito a Jenny Marx, de soltera Westphalen, cuya situación afectiva, crónicamente deprimida, Karl Marx confiaba a su amigo Engels en noviembre de 1868: «Desde hace años, mi mujer... ha perdido por completo su equilibrio espiritual y tortura mortalmente a los niños con sus lamentos, su irascibilidad y su mal humor»[91].

Casi cien años después, y con el conocimiento del fracaso del gran intento soviético, Antonio Negri intentará apelar nuevamente a la alegría, aunque ya no en nombre del proletariado industrial que, durante mucho tiempo y bajo la bandera mesiánica, había malinterpretado su papel como colectivo de ira creador de historia. A partir de entonces, los nuevos sujetos de la alegría militante deberían ser los pobres, los marginados, los artistas de la vida a quienes Negri llama de nuevo a filas como «multitude». Cree observar en ellos una risa con gran porvenir, una «risa pobre y proscripta» que se ha emancipado definitivamente de toda la servidumbre de las relaciones existentes. Charlie Chaplin le proporcionó su modelo al vincular de forma subversiva pobreza y vitalidad indomable en la película *Tiempos modernos*[92]. Tras la desaparición de la revolución mundial, a la militancia eterna sólo le queda, tal y como parece, la risa de aquellos que, en realidad, no tienen nada de lo que reírse.

El proyecto de la época:
la estimulación del *thymós* de los humillados

Las manifestaciones alegadas no ofrecen únicamente, como podría pensarse a primera vista, testimonios de la relación, frecuentemente documentada, entre alegría plena y resentimiento. La atrevida expresión de Friedrich Engels, la violenta confesión de Rosa de Luxemburgo y, finalmente, las advertencias de Antonio Negri acerca de la sonrisa fantasmal de

la sirvienta y la, en cierto modo, incondicional sonrisa de los de abajo: todo esto evidencia que estas llamadas a la alegría persiguen un objetivo más allá de los estados de ánimo personales. Los autores no quisieron en absoluto hablar a favor de una actitud optimista ante la vida, que, tal y como era norma en el *juste milieu* cristiano y pequeño-burgués, se habría conseguido con esfuerzo. En realidad, reclamar la alegría tiene importancia exclusivamente como reivindicación de una postura soberana. Sin embargo, la soberanía anhelada por los disidentes no se busca, como hace el irónico, cerniéndose sobre el tumulto. Se pretende buscar en medio del estrépito de la batalla. Se consigue al asumir voluntariamente una carga que ningún hombre que calculara de manera razonable se echaría a la espalda. Ser soberano significa saber escoger cuándo dejarse sobrecargar.

De ahí resulta el concepto de militancia revolucionaria, válido desde el siglo XIX. En una guerra permanente de dos frentes, contra la satisfacción y contra la ironía, los militantes intentan configurar su existencia como punto de concentración de una ira transformadora del mundo. Son románticos invertidos que, en lugar de hundirse en el dolor cósmico, quieren encarnar en sí mismos la ira del mundo. Al igual que se concibe al sujeto romántico como centro de recolecta del dolor en el que no sólo se acumulan quejas personales, sino en el que también confluye el dolor cósmico, el sujeto militante concibe su vida como centro de recogida de la ira en el que se registran todas las cuentas del mundo que no se han saldado y se conservan para una posterior devolución. En todo este proceso se recogen los horrores no purgados de toda la historia pasada, junto a los motivos de indignación del presente. Las cabezas pensantes de la protesta son enciclopedistas que recopilan el saber acerca de la ira de la humanidad. En sus archivos ocultos están guardadas las inmensas masas de injusticia de la era que los historiadores de la izquierda describen como la de las sociedades de clases. De ahí deriva aquella amalgama, característica de la afectividad revolucionaria, de sentimentalismo e implacabilidad. Quien no percibe en sí mismo la ira de milenios, no sabe nada acerca de los modos con los que se actuará a partir de ahora.

De esta manera, resulta evidente que, tras la muerte de Dios, también tenía que descubrirse un nuevo portador de su ira. Quien se presenta para este papel voluntariamente da a entender, de manera más o menos explícita, que la propia historia debe hacer de la ejecución del Juicio Final un

asunto propio. La pregunta «¿qué hacer?» sólo se puede plantear si los participantes sienten el mandato de secularizar el infierno y de trasladar el Juicio al presente. Si, alrededor del año 1900, un creyente aún siguiera rezando «Señor de la venganza, muéstrate» (salmo 94), debería haberlo soltado cuando en su habitación entraran anarquistas y revolucionarios profesionales. El hecho de que el horror final sea totalmente terrenal, pragmático y político conlleva que no se pueda obtener la reorientación hacia la inmanencia teniendo como fondo las tradiciones monoteístas. Esta postura encontró sus encarnaciones más expresivas entre los terroristas rusos que desestabilizaron el Imperio zarista con innumerables atentados a partir de 1878, «treinta años de un apostolado de sangre», tal y como resumió en su declaración ante el tribunal el acusado Kaliajev: «Contemplo mi muerte como la máxima protesta contra un mundo de lágrimas y sangre»[93].

Desde el punto de vista de los activistas militantes, las actuales relaciones sociales –estamos hablando de una época cuyo comienzo se puede datar en el último tercio del siglo XVIII– ofrecen una imagen lamentable en todos los aspectos. Todo resulta doblemente deplorable: por un lado, el hecho de que las cosas se queden como están, y, por otro, que éstas no provoquen una cantidad de indignación y sublevación mucho mayor. Resulta ostensible que a la mayoría no sólo le faltan los medios para llevar una vida humana digna, sino que también dicha mayoría carece de la ira para sublevarse contra esta carencia. Tan pronto se haya reconocido, con los teóricos del progreso, la alterabilidad del mundo a través de intervenciones en los órdenes de la naturaleza y la sociedad, la segunda carencia pasará, inevitablemente, a ser el centro de atención. Es un déficit que los activistas creen poder superar con sus métodos. Mientras se promete la supresión material de la pobreza a través del progreso técnico y de una repartición revolucionaria de los bienes disponibles e, incluso, de una reorganización emancipadora de su producción, los adeptos de la militancia incondicional dan a conocer que ellos mismos son responsables del aumento de ira e indignación a partir de ese mismo momento.

Por tanto, ya que la «sociedad» sufre primariamente, en sus propias circunstancias, una carencia imperdonable de ira manifiesta, el desarrollo de una cultura de la indignación se convierte en el ejercicio psicopolítico más importante de la época, que comienza en la Revolución francesa, mediante el fomento, ejercido de forma metódica, de la ira. Con ella, la idea de

la «crítica» comienza su marcha triunfal a través de la esfera de los meros hechos. A esta marcha triunfal debemos agradecer el hábito radical de un amplio *milieu* durante los siglos XIX y XX: la bajeza de lo «existente» fue considerada, por parte de muchos contemporáneos, como un elemento moral *a priori*. Las corrientes militantes de los siglos XIX y XX convergieron en este punto, tanto si seguían las consignas anarquistas, comunistas o internacional-socialistas como si seguían las nacional-socialistas.

Si se observa únicamente el ámbito de las cabezas más dotadas, todas comparten un cierto carácter megalothímico básico. Éste se expresa con la certeza de que sólo la indignación generosa cualifica para poder dirigir el movimiento correspondiente. De forma natural no se puede pensar en la militancia, dondequiera que sea, sin una cierta dosis de excitabilidad thimótica. Sin embargo, actualmente «militar» significa nada menos que subordinar un sujeto nuevo a la historia humana; un modelo que, por norma general, se modela a partir de los plasmas «pueblo» e «ira», y al que los precursores agregan el conocimiento y el fervor. En la medida en que la militancia se conecta con la inteligencia moral y social, el complejo de ira y orgullo de sus agentes, sólo en apariencia privado, crece hasta convertirse en una megalothimia auténtica. El hombre militante no se encoleriza por causa propia; dado el caso, hace de su sentir personal la base de resonancia de un significativo arranque general de ira. Se crea o no en las generalizaciones ideales de los rebeldes refinados y bien nutridos, la mayoría de las veces se trata, en un principio, de una simple cuestión de gusto.

En cualquier caso, los idealismos militantes, que se han convertido en factores imprescindibles y decisivos de la gran política durante los últimos doscientos años, seguirían siendo totalmente incomprensibles si no se considerasen los impulsos megalothímicos –*vulgo* ambiciosos y ansiosos de importancia– de sus portadores; y, en cualquier caso, estos miembros de una era sin idea de la gran política resultarían aún más extraños de lo que ya resultan por sí mismos para los ciudadanos actuales de Occidente. Explican al mismo tiempo por qué, la mayoría de las veces, las inteligencias más fuertes de los movimientos de oposición fueron burgueses moralmente sensibles que, impulsados por una mezcla de ambición e indignación producida por las relaciones existentes, pasaron al almacén de la revuelta o de la revolución. Para todos ellos es válido lo que Albert Camus dijo acerca del nacimiento de la nueva colectividad a partir del espíritu de la indignación:

«yo me rebelo, luego existimos»[94], una frase cuyo *pathos*, apenas comprensible, pertenece evidentemente a una época desaparecida. Con un sentido similar, Heiner Müller hacía declamar a una de sus figuras pocos decenios después: «La patria de los esclavos es la sublevación»[95].

No vamos a explicar aquí al detalle por qué frases de esta tendencia no casan con el gusto del presente. Suenan huecas, como consignas de almanaque para perdedores instruidos. Pueden servirle al historiador como prueba de que la figura, a menudo mencionada, del «sujeto revolucionario» siempre designó, desde un punto de vista psicopolítico y en primera línea, un operativo colectivo thimótico. Resulta evidente que en ningún momento se debería haber presentado algo así bajo tal título, no sólo porque ya se empezó a olvidar la doctrina del *thymós* en el siglo burgués, sino también porque la ira, la ambición y la indignación nunca, ni antaño ni hogaño, parecieron suficientes como motivos de entrada al escenario político. Después de todo, alboreaba la convicción según la cual la superestructura más noble debía mantenerse como ficción, sin su base desagradable. El motivo virgiliano-freudiano de pretender agitar el inframundo, si uno no puede poner de su parte a los dioses superiores, no sólo describe los viajes al Hades del psicoanálisis; también alude a los ajustes políticos para la liberación de las fuerzas que, bajo envolturas de civilización, esperaron la ocasión de estallar como Tifón, el monstruo de cien cabezas, al que otrora Zeus había enterrado bajo el Etna.

Desde un principio, la retórica de la izquierda estuvo al frente de la tarea de traducir los afectos de las «clases peligrosas» a la lengua de los ideales. La misión de la semántica revolucionaria era acoplarse a las energías que ascendían desde abajo para transformarlas con consignas apolíneas. En realidad, esta conexión de lo superior con lo inferior formó la idea fija de la nueva época: quien quiso hacer historia a favor de los humillados y los desclasados, en lo sucesivo tuvo que ir más allá de los meros postulados. Tuvo que mostrar que ahora la tendencia histórica iba de acuerdo con la moral. La violencia de los hechos que se encuentran en las relaciones productivas debería estar al servicio de la buena voluntad y ayudar a finalizar toda la era de la injusticia. Fomentar la revolución significaba ahora participar en la construcción de un vehículo para un mundo mejor que se accionara con las propias reservas de ira y que fuera conducido por pilotos entrenados en la utopía.

El trabajo tuvo que empezar con el fomento de las fuerzas de propulsión iracundas. La fórmula para ello habría podido rezar *intellectus quaerens iram* si los doctores de las luchas de trabajadores hubieran hablado todavía latín: en realidad, tan pronto como el convencimiento de la búsqueda de la ira surge, descubre un mundo de razones para sublevarse. Quien quisiera saber qué pasaba con la transición, antaño frecuentemente postulada, de la teoría a la praxis debería poder satisfacer su primera curiosidad con esta información. *De facto*, sólo algunos intelectuales se ven afectados por la confusión derivada del hecho de que hayan sido ellos mismos los que hayan antepuesto la teoría a la praxis, cuando a los pragmáticos desde siempre la situación se les ha presentado al revés. Ellos primero encontraron su línea de lucha y después buscaron su fundamento. Cuando, en 1869, en vista de la apatía anímica del pueblo ruso, Bakunin sentenciaba «debemos interrumpir por todos los medios este pernicioso adormecimiento social, esta monotonía, esta apatía... Queremos que ahora sólo las obras dirijan las palabras»[96], se estaba dirigiendo a una ola entrante de terroristas que ya no necesitarían preguntar acerca de teorías para empezar con lo que querían. Para ellos era válida la fórmula inversa: *ira quaerens intellectum*, siempre y cuando su ira hubiera buscado realmente algo más allá de su horizonte. En los escenarios reales, la ira, la indignación o el «movimiento» precedían a las ideologías como siempre lo habían hecho. Y, con independencia de lo que los héroes luchadores pudieran alegar para explicar su actuación, allí donde se piensa *cum ira et studio*, la explicación sigue la vía por la que ya avanza la ira.

Sería una tarea enriquecedora para los historiadores de la psicología y los politólogos volver a narrar la historia de los movimientos sociales desde la víspera de la Revolución francesa hasta la era de las dispersiones posmodernas como si fuera una novela de colectivos thimóticos. En realidad, la militancia echa la vista atrás para observar una larga serie de formas de corpúsculos de ira –en forma de sociedades secretas, órdenes terroristas, células revolucionarias, asociaciones nacionales y supranacionales, partidos de trabajadores, sindicatos de todos los colores, organizaciones de ayuda, asociaciones artísticas–, todos ellos organizados de forma interna mediante sus correspondientes condiciones de filiación, ritos de vida asociativa y periódicos, revistas y editoriales. No olvidemos que la edición

de los periódicos de la Revolución rusa en el exilio, sobre todo de su ominoso *Iskra*, y su difusión nacional bajo el régimen zarista constituían el contenido principal de sus actividades. Estos corpúsculos de ira, por muy diferentes que pudieran ser sus formas de organización y sus medios de comunicación, competían entre sí por el papel principal en el guión de la historia después de 1789: el papel del sujeto revolucionario que llevaría a cabo con tesón la tarea de liberación –y *eo ipso* la democratización de los privilegios–, interrumpida en mitad del proceso por la burguesía.

Las recolectas de ira comienzan, casi sin excepción, con la invocación del «pueblo». En su cualidad de depósito de energías subversivas e insatisfacciones explosivas, esta magnitud mítica seguía empleándose para la creación de movimientos rebeldes. Durante más de doscientos años emanaron de esta matriz de todas las matrices las configuraciones más concretas de los órganos colectivos thimóticos, desde los clubs jacobinos franceses y los *enragés* de los grandes días, pasando por los desertores ingleses y los «pobres cristianos» (aquellos metodistas wesleyanos que experimentaban su conversión a sujeto como vocación para el oficio de predicador moral[97]), hasta los activistas de las revoluciones rusa, china, cubana y camboyana y los nuevos movimientos sociales en el capitalismo global. Ninguno de estos colectivos habría podido tomar forma sin la fe abrumadora de que ira y justicia se habían hecho una misma cosa en el «pueblo» mencionado.

Dentro del espectro inabarcable de las formaciones político-thimóticas del siglo XIX también se incluyen las primeras asociaciones comunistas de Alemania, ante cuyas sólidas intervenciones se espantó Heinrich Heine, tal y como protocolizó en su libro *Confesiones*, de 1854. En su poema visionario, «Las ratas migratorias», escribió las siguientes líneas acerca de su séquito de proto*hooliganismo*:

> *Sie tragen die Köpfe geschoren egal*
> *Ganz radikal, ganz rattenkahl.*
> [Radicalmente por un mismo patrón cortadas /
> tienen las cabezas como tabla rasa].

Quedó impactado por el hecho de que Weitling, el aprendiz de sastre de ideas utópicamente recogidas, en un casual encuentro personal en una

librería de Hamburgo no se quitara la gorra de la cabeza y, en la familiaridad histérica propia del que expone los propios sufrimientos, ante la vista del poeta se frotó los tobillos en los que en sus días de prisión había llevado los grilletes. Diez años antes, en sus *Cartas sobre Alemania*, había calificado también con una prosa equilibrada tanto desde el punto de vista psicohistórico como desde el punto de vista de la historia de las ideas, el carácter inevitable de estos nuevos movimientos:

> La destrucción de la fe en el cielo no tiene únicamente importancia moral, sino también política. Las masas ya no aceptan su miseria terrenal con paciencia cristiana y anhelan la bienaventuranza en la tierra. El comunismo es una consecuencia natural de esta cosmovisión modificada y se extiende por toda Alemania.

El elemento de mayor importancia a favor de la causa comunista sería la inconsistencia moral de la sociedad entonces actual, que sólo se defiende por simple necesidad, «sin creer en su derecho, incluso sin autoestima, como aquella sociedad más antigua cuyos carcomidos entramados se derrumbaron al llegar el hijo del carpintero». Con referencia a los comunistas franceses, en un informe del año 1843, Heine advertía que prefería hablar de ellos porque su movimiento era el único que merecía «una atención decidida» en la medida en que:

> [...] se desprecia y persigue en el presente de forma muy similar a como se hacía con la *ecclesia pressa* del primer siglo y, sin embargo, se mantiene una propaganda cuyo celo creyente y cuya grave voluntad de destrucción recuerdan igualmente a los comienzos galileicos[98].

La rebelión sin teoría o el momento de la anarquía

El poeta murió demasiado pronto, diez años antes de que pudiera procesar el desarrollo de las tendencias tachadas por él mismo como inevitables. Había percibido, con gran sensibilidad, que las meras bellas artes habían sobrepasado su florecimiento y que una era de lúgubres moralismos

y luchas, insensibles al arte, proyectaba sus sombras. Durante el posterior transcurso de los acontecimientos, las fuerzas iconoclastas e irrespetuosas frente a todas las formas de cultura superior se habían desviado del polo comunista hacia el anarquista. Esto se debía a la hostilidad manifiesta por parte de los anarquistas hacia el Estado y hacia la religión, que aparecía cada vez con más virulencia; éstos, *nolens volens,* incluían en su propaganda destructiva todos los fenómenos formadores y artísticos dependientes directamente del Estado. A los anarquistas de los años sesenta y setenta del siglo XIX les resultaba políticamente correcto desechar toda cultura que fuera inofensiva con la existencia de la sociedad burguesa. El primer anarquismo tampoco quiso saber nada de la cultura de la subversión que, posteriormente, sería tan estimada: para él, la única subversión lícita del orden existente resultaba del evangelio de la bomba.

Bakunin expuso su convencimiento acerca de la primacía del acto de destrucción en su atrevido manifiesto de la violencia de 1869, «Los principios de la revolución», y mostró una notable diferenciación de fases temporales discontinuas en el suceso revolucionario completo:

> El concepto revolución implica dos hechos totalmente distintos con respecto al tiempo: el *principio,* el tiempo de la destrucción de las formas sociales existentes; y el *final,* la construcción, léase la configuración de formas totalmente nuevas a partir del amorfismo[99].

Según Bakunin, el éxito de la revolución que se acercaba dependía, en primer lugar y exclusivamente, de la radicalización de las tensiones sociales. Debía provocar con ella, de forma cada vez más frecuente e impetuosa, actos de violencia que culminasen con la perturbación integral del orden antiguo. Y en ello son sobre todo los rabiosos, los furiosos y, por qué no, también los criminales y terroristas los que dictan la marcha de los acontecimientos. El carácter profesional del revolucionario se orienta, en este estadio, hacia la figura popular del criminal noble, no en último término hacia los iconos del bandidaje forestal ruso al que Bakunin dedicó un himno sentimental[100], como para desmentir la severa afirmación de Hegel sobre *Los bandidos* de Schiller: «sin embargo, sólo jovenzuelos podrían dejarse seducir con este ideal de bandido»[101]. Como consecuencia de la doctrina, todavía dominan en esta fase

aquellas personas que no pueden reprimir en sí mismas la rabia destructora y que, antes de comenzar la lucha general, descubren al enemigo sin tardanza y, sin pensar, lo destruyen[102].

Podemos afirmar que la expresión de Bakunin «sin pensar» acerca de la destrucción del enemigo, anotada más bien de pasada, se va llenando durante el siglo y medio posterior con un amplio contenido empírico, si bien la inocencia de la primera impulsividad se debería perder muy pronto. Expresa el secreto del hábito de exterminio hacia el que se orientaron las subculturas extremistas de la izquierda y, posteriormente, también las de la derecha; primero a nivel retórico y, a continuación, paulatinamente práctico. En vista de éste, debemos hablar de un anarco-fascismo que anticipó *in nuce* los rasgos decisivos de los posteriores movimientos fascistas de estilo izquierdista y derechista, desarrollados íntegramente, excepto la voluntad de dominio sobre el colapsado Estado burgués y feudal. Durante el siglo XX, allí donde logró brotar la siembra del exterminismo se hizo evidente lo que en los principios del anarquismo permanecía oculto.

En el horizonte del año 1869, Bakunin expresó su esperanza de que las acciones aisladas de rabia o fanatismo se potenciaran «como una pasión epidémica de la juventud»[103] hasta que resultara de ellas el levantamiento. En «Katechismus der Revolte»[104] se dice que «éste es el camino natural». Por consiguiente, el levantamiento se debe comenzar con espectaculares acciones individuales que culminen con la «aniquilación de los de arriba»[105]. «A partir de ahora, el trabajo será cada vez más fácil»[106], pues se desliza sobre el plano inclinado de la autodisolución social.

La meta de la labor de destrucción anarquista resplandece en la enigmática palabra «amorfismo»: sólo en el caso de que el antiguo orden se descompusiera completamente en amorfas partículas elementales, habría finalizado la destructiva primera fase de la revolución. Sólo entonces podrían entremezclarse los espíritus constructivos en la marcha de las cosas y comenzar con la reconstrucción del mundo sobre la base de axiomas igualitarios. Seguiría siendo decisivo que la libre reconstrucción sólo resultara de la masa informe compuesta por partículas reales; sin Estado, sin Iglesia, sin procesos capitalistas. Quien piensa en la construcción demasiado pronto se convierte en traidor a la santa causa en lo referente a la destrucción, a la que ya no podrá dedicarse sin reservas. Advirtamos, *en passant,* cuán

grande fue el apoyo técnico que la causa del «amorfismo» había encontrado en la época de Bakunin con la invención de la dinamita. La idea de que sería posible «hacer saltar por los aires» enteros ordenamientos sociales ya no tenía su modelo pragmático únicamente en la toma de La Bastilla. Se orientaba aún más hacia los recientes progresos logrados en el ámbito de los materiales explosivos. No fue gratuito que a los anarquistas italianos del cambio de siglo se les diera, a causa del material que utilizaban, la denominación laboral de *dinamiteros*. Así como el comunismo de Lenin quiso crear posteriormente la síntesis del poder soviético y la electrificación, en su época, el anarquismo estuvo dispuesto a representar el producto a partir del afán aniquilador y de la dinamita.

Como consecuencia de la teoría anarquista de fases, la primera generación de revueltas le debe mucho a su aversión a las circunstancias. Puesto que el *principio* es autónomo frente al *final*, al comienzo, los auténticos revolucionarios no tienen ningún derecho a hacer observaciones acerca del «edificio paradisíaco de la vida futura»[107]. Actualmente se ha de emplear toda la fuerza, toda la ira y todo el odio para «la puesta en marcha del principio de la revolución»[108].

> Por tanto, en virtud de la ley de la necesidad y de la estricta justicia, hemos de consagrarnos íntegramente a la destrucción resistente, incontenible y constante que ha de ir *in crescendo* hasta que no quede por destruir ninguna de las formas sociales existentes [...].
>
> La revolución lo santifica todo [...]. ¡El campo es, pues, libre! [...]. ¡Las víctimas están marcadas por la indignación no encubierta del pueblo! [...]. ¡Se le llamará terrorismo! [...]. Ahora bien, nos resulta indiferente [...]. La generación actual ha de conseguir por sí misma una fuerza prima implacable y seguir el camino de la destrucción de forma irrefrenable[109].

En este documento, la conexión de la ira con el polo temporal del principio tiene un carácter orientador. Cuando Bakunin habla de revolución, piensa, en primera línea, en el movimiento que promueve las luchas. Con ello, la partida hacia la lucha revolucionaria se concibe como puro impulso incoativo. Éste es más que un acto de expresión criminal, porque se sitúa sobre un horizonte futuro imprevisible. De la misma manera, el revolucionario debe realizar sus acciones con tanta energía expresiva que el pue-

blo las pueda interpretar como señales de venganza fascinadora contra los opresores. El anarquismo propone su origen en un populismo vengativo sin tapujos. El verdadero anarquista social sueña con la fundición de la desenfrenada rabia destructora de actores individuales en una inconmensurable ira popular que hasta ahora se ha mantenido en estado de latencia. En este contexto, sus esperanzas giran en torno a su explosión inequívoca de la misma manera que las esperanzas cristianas giraban en torno al regreso del Señor. Se pretende incentivarla en la medida en que se van dando «a las masas» señales siempre nuevas de violencia y terror hasta que aquéllas reconozcan en éstas sus propias tendencias y deseos. Con ello, la exteriorización del horror habría llegado finalmente a su meta. Desde siglos inmemoriales, las «masas» cristianas, doblegadas por el miedo a Dios, comprenderían entonces que la época en la que no tenían más opción que interiorizar su terror metafísico había acabado. De sujetos angustiados se transformaron en señores anarquistas y, como tales, en terribles configuradores de la historia. El terror orientado al exterior es beneficioso siempre que pruebe que la época mundial de la intimidación sagrada ha pasado.

No podemos deducir del significado político del bakuninismo, escaso en comparación con aquél, que sólo se tratara de un movimiento retórico, *quasi* un preludio político del surrealismo. Su recepción estética en los círculos de la bohemia alrededor de 1900 tampoco debería renunciar a la riqueza de consecuencias que tenía para la formación de un hábito activista. En realidad, debemos buscar en la descarnada filosofía destructiva de los anarquistas una de las fuentes de las posturas movilizadoras y extremistas que se observaron en los movimientos fascistas de derecha e izquierda.

También los efectos del anarquismo son más bien indirectos. El más importante, a largo plazo, sería la recóndita influencia sobre el pensamiento de Lenin. Aunque el líder de la Revolución rusa se apropió de los juicios aniquiladores de Marx sobre Bakunin en el plano de los discursos, por no decir de las confesiones susurradas (como bien se sabe, la Asociación Internacional de Trabajadores, IAA, también conocida como Primera Internacional, quebró en el año 1876 con motivo del distanciamiento insalvable entre Marx y Bakunin), permaneció silenciosamente ligado al voluntarismo terrorista de la comprensión bakuniniana de la revolución, hasta tal punto que los bolcheviques recogían en su diccionario la palabra «voluntarismo» como insulto. En cierto modo, la Revolución de Octubre fue una venganza

de Bakunin contra Marx en tanto que Lenin, en otoño de 1917, es decir, en la más «inmadura» de todas las situaciones posibles, rindió homenaje a la doctrina bakuniniana del principio puramente destructivo en la fase inicial revolucionaria para, más tarde, dedicarse a la más antibakuniniana de las tareas, a saber, la de la formación de un Estado despótico.

En febrero de 1875, Bakunin había explicado a Elisée Reclus, desde Lugano, la desesperación que le provocaba la carencia de energía revolucionaria en las «masas» que se mostraban entre resignadas y oportunistas. Sólo algunos imperturbables, como los belgas y jurasianos, los «últimos mohicanos de la fenecida Internacional», sacarían aún energías para seguir luchando bajo aquellas circunstancias imperantes. Sólo la declaración de la guerra entre las potencias imperialistas de Europa pudo de nuevo dar alas a la causa revolucionaria:

> Por lo que a mí respecta, querido, soy demasiado mayor, demasiado viejo, estoy demasiado cansado y debo decirte que estoy demasiado decepcionado con muchos aspectos de la historia como para sentir las ganas y la fuerza necesarias para tomar parte en este trabajo [...].
>
> Aún queda otra esperanza: la Guerra Mundial [...]. ¡Pero vaya perspectiva![110]

Conciencia de clases: la thimotización del proletariado

La formación más exitosa de corpúsculos de ira se consumó en el ala de la izquierda durante el último tercio del siglo XIX en la medida en que ésta fue cayendo paulatinamente bajo la influencia de las ideas marxistas. Los éxitos estratégicos del marxismo estribaron, y así podemos constatarlo en una visión retrospectiva, en su superioridad a la hora de formular un modelo suficientemente preciso para el colectivo de la ira que, a la sazón, estaba lleno de posibilidades históricas, tanto desde el punto de vista potencial como actual de aquella época. El «nosotros», que iba a ser el grupo thimótico determinante, debería llamarse a partir de entonces proletariado o, más exactamente, proletariado industrial. Según el pensamiento marxista, a su definición no sólo le correspondería un concepto sistemá-

tico del «ser-explotado». Su esbozo se completó con una misión histórica moralmente exigente que girara alrededor de los conceptos expropiación y reapropiación. Finalmente, con la liberación de la clase obrera se daría ni más ni menos que la regeneración del hombre. Acabaría desplazando las deformaciones que habían resultado de las condiciones vitales de las mayorías en las sociedades de clases.

Junto a los impulsos procedentes de las sectas cristianas de cuño milenarista, la declaración de los Derechos Humanos, que en 1791-1792 formulara Thomas Paine (como réplica a la crítica de Edmund Burke de la Revolución francesa), fue especialmente significativa para las tendencias thimotizantes en el temprano movimiento laboral. El punto más importante de este escrito se puede resumir en la propuesta de que la carencia de bienes personales ya no debería valer como pretexto para la privación de derechos políticos. El estribillo alemán del canto de lucha del movimiento comunista *Völker, hört die Signale...* («Arriba los pobres del mundo»), que acaba con el verso: *Die Internationale erkämpft das Menschenrecht* («la Internacional lucha por los derechos de la humanidad»), se está incorporando de manera inconfundible a la tradición de potenciación de los derechos de los desheredados. Los derechos humanos, concebidos de forma universalista, formalizan la exigencia de dignidad que los británicos habían expresado hasta entonces con la sonora fórmula *birth-rights*. Esta palabra estaba destinada a dinamitar la equiparación oligárquica, consolidada por los usos políticos, entre propiedad y capacidad jurídica[111]; en ella resuena el *pathos* con el que la caballería de los «elegidos» de Cromwell atacó las posiciones de la anquilosada nobleza propietaria del país. Efectivamente, el ataque de la mayoría desposeída contra la minoría poderosa, que domina la marcha de las transacciones tanto políticas como ideológicas desde la invención del concepto «hombre», comienza en el instante en el que los desposeídos se presentan como el partido de los hombres y en su calidad de tales pretenden ser portadores de los mismos derechos. Los derechos humanos son derechos de arribistas: mientras los privilegiados se remiten desde siempre a la costumbre de haber estado en el poder, para los miserables «el hombre» es siempre una palabra demasiado grande. Es en la lucha por la afirmación y el mantenimiento del Estado de propiedad por parte de las ambiciosas clases medias donde el discurso sobre el derecho de hacer valer a los hombres en cuanto hombres gana toda su sonoridad.

Desde principios del siglo XIX, la suma de los combates en este frente se llama lucha de clases.

La fortaleza de la doctrina marxista consistió en la fundamentación del idealista *élan* que informaba la declaración de los Derechos Humanos de Paine a través de un amplio entramado de argumentos materiales y pragmáticos, y esto en una época en la que el materialismo y el pragmatismo estaban a punto de convertirse en la religión de los racionalistas. Gracias a la aportación de Marx, el centro de gravedad de los fundamentos de la dignidad humana se desplazó desde el concepto cristiano-humanista de la especie humana creada a imagen de Dios hasta una antropología histórica relativa al trabajo. La base de la dignidad se encontraba en la exigencia de que los hombres –como creadores de su propia existencia– también tuvieran derecho al disfrute de los resultados de su actividad. Como consecuencia de esto, se pudo percibir una carga semi-religiosa de los conceptos «trabajo», «trabajadores», «proceso de producción» y semejantes, que añadieron una nota mesiánica al concepto del proletariado, que al comienzo había sido un mero término de crítica económica. Quien en lo sucesivo hablaba de «trabajo» en términos marxistas, no sólo se refería al factor del proceso de producción situado frente al «capital» como fuente de explotación de la creación de valores. El trabajo adquirió, al mismo tiempo, una magnitud antropogónica e, incluso, demiúrgica; la propia existencia humana, la civilización, la riqueza y todos los valores superiores se apoyan en los efectos de ésta.

Por tanto, no es ningún milagro el hecho de que un discurso sobre el trabajo con tales matices se convirtiera en una llamada a los impulsos thimóticos del colectivo obrero. El proletariado se vio ante el reto de concebirse como la verdadera matriz de toda la humanidad y de todos los potenciales de futuro, a pesar de su inhumanidad y cosificación a menudo acentuadas. A la inversa, a partir de esta disposición de los conceptos, se puso de manifiesto que aquel que se identificaba como enemigo de los trabajadores era también enemigo de la humanidad. En cuanto tal, merecía ser relegado al pasado. Fue entonces cuando resultó evidente que la clase de los capitalistas ocupara la posición del enemigo del obrero, pese a su moral privada, a veces respetable, para, de esta manera, poder ver claramente las líneas del frente de un nuevo tipo de guerra civil hasta entonces desconocido, líneas de frente en las que tomaban posiciones los bandos de la ineludible «batalla final». La guerra definitiva debía liberar una hostili-

dad sin adjetivos: por una parte, el burgués capitalista junto con su séquito bien provisto, como seres inhumanos objetivos, y, por otra, los proletarios creadores de valores, junto con su escolta de prole hambrienta, como auténticos seres humanos. En esta batalla pelean por el hombre productor las dos desiguales mitades de una y la misma verdad y, dado que una parte, como se dice, mantiene una relación únicamente parasitaria con la producción, mientras la otra abarca la producción auténtica, a medio y largo plazo debe vencer, justificada e inevitablemente, esta última. A partir de ahí, comprender el núcleo de la realidad significó pensar en términos de guerra civil a escala mundial[112]. Dado que esta guerra había sido concebida como total, no implicaba posibilidad alguna de neutralidad.

Sólo sobre este trasfondo antropológico se puede comprender el decurso del concepto «conciencia de clases». Como podemos comprobar hoy, en él no hay que acentuar tanto la «conciencia» como la «clase», dado que aquélla, tomada en sentido estricto, representa irrevocablemente una propiedad de los sistemas psíquicos o de los individuos. Hoy se sustituiría la expresión «conciencia de clases» por «comunicación de clases» si el concepto de «clases» como tal estuviera aún operativo[113]. Dado que bajo condiciones capitalistas y burguesas, según la doctrina pura, sólo hay una única clase humana verdadera –la de los productores reales, por supuesto, que se sitúa frente a una clase de humanos aparentes o vampiros succionadores de valores–, la clase obrera debe convencerse aún, como colectivo llamado a la batalla, de que personifica la verdadera humanidad y su potencial futuro, a pesar de su miseria empírica. De la fortalecida auto-comprensión se originaría inmediatamente el pudor revolucionario y, de éste, la ira revolucionaria. Tan pronto como el proletariado hubiese reconocido en sí mismo la humanidad ultrajada, no aguantaría ni un segundo más la organización actual. Con el rechazo de su miseria –dicho en términos hegelianos, con la negación de su ser negado en cuanto hombre– movería la conciencia de su propia clase, al fin despierta, a una toma de La Bastilla globalizada. Mientras ésta rematara la revolución definitiva, la clase de los hombres auténticos eliminaría la base de todas las relaciones «en las que el hombre fuera un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciable»[114].

Una vez dicho esto, resulta evidente que el discurso sobre la conciencia de clases de los trabajadores *de facto* no denota otra cosa que la thimotización del proletariado. «Thimotización» significa la parte subjetiva de la

preparación para una campaña de gran envergadura. Por tanto, con este concepto nunca se quiso decir que el trabajador de la fábrica pueda calmarse al regresar a casa del trabajo y leer *La doncella de Orleáns* de Schiller en las ediciones de Reclam para ampliar su conciencia, encogida por el ruido y la preocupación. Hasta entonces, esta expresión nunca había implicado la exigencia de que los trabajadores pudieran reflejar su miseria con expresiones de teoría económica. La auténtica conciencia de clases significa la conciencia de guerra civil. Como tal, sólo puede ser el resultado de las luchas llevadas de forma ofensiva en las que salga a la luz la verdad sobre el emplazamiento de la clase luchadora en general.

Puesto que esto es así, la «conciencia de clases real», si se articulara lo suficiente, estaría a gran distancia «de los pensamientos psicológicos reales de los hombres acerca de su situación vital», tal y como manifestaba Georg Lukács en marzo de 1920 con tono suavemente amenazante[115]. De manera abiertamente amenazante, este mismo autor seguía enseñando que, en vista de lo que estaba por venir, no era importante lo que los trabajadores pensaran efectivamente aquí y ahora, sino más bien lo que tenían que pensar en virtud de la doctrina objetiva del partido. Según la doctrina de los estrategas implicados en la lucha de clases, a ningún elemento de la totalidad social, y menos aún al proletariado, se le puede dispensar de la exigencia de desarrollar una conciencia verdadera de su posicionamiento y función en el conjunto. Lukács reconoce que, para la burguesía, la auténtica conciencia de clases significaría lo mismo que el entendimiento de la inevitabilidad de su inminente declive, una razón, si no buena, al menos sí suficiente para explicar por qué la clase burguesa huye de su conocimiento trágico y se refugia en lo inconsciente e irracional. Según él, la destrucción de la razón y la obstinación de la burguesía en sus posiciones representan lo mismo[116]. Sólo unos pocos individuos reúnen la fuerza moral para traicionar a su clase, fuerza que les impulsa a renegar de su origen y a adoptar el «punto de vista del proletariado». Sólo el que lo adopte estará en situación de reconciliar razón y capacidad de futuro.

Por el contrario, la adquisición de la conciencia de clases es para el proletariado una especie de gaya ciencia de su vocación para la «conducción de la historia». Lamentablemente, una óptica soberana de esta naturaleza no se puede conseguir de la noche a la mañana y de forma gratuita. Solamente a través del «curso de la revolución proletaria, lleno de derrotas

infinitamente dolorosas», puede llegar el futuro «sujeto de la historia» al auténtico concepto de sí mismo –añádase a esto el lastre de la autocrítica[117] al que los activistas han de contribuir constantemente–, por suerte nunca sin la ayuda del partido, que siempre tiene razón. Si tuviéramos que creer a aquellos que se habían constituido por sí mismos en mentores de la clase trabajadora, ésta estaría condenada al currículum revolucionario con «legalidad histórica»: «al proletariado no se le puede privar de su trabajo»[118]. Los principios de este auto-análisis se orientan hacia la sentencia que afirma que la guerra sólo se aprende con la guerra.

Una vez que la conciencia de clases hubiera llegado a la altura de su tarea, tendría que producir en sí misma la suma íntegra de conocimiento, orgullo e ira de clase. Según el convencimiento tanto de comunistas como de anarquistas, el primer factor existía ya gracias a la experiencia vital de los trabajadores, por más que necesitara de un toque final compuesto de experiencia de lucha, autocrítica y teoría dialéctica. El segundo factor tenía que suscitarse con argumentos de derechos humanos, antropología del trabajo y de economía política; éstos deberían ayudar al proletariado a llevar la cabeza tan alta como correspondía a su papel de creador de valores. Finalmente, al tercer factor había que avivarlo y canalizarlo por medios propagandísticos: «La razón truena en su cráter, se acerca la erupción final»[119]. De esta manera, la Internacional ilustra de forma gráfica el transcurso de la movilización thimótica. Sin embargo, las erupciones razonables acontecen únicamente si el proletariado ha ido a la escuela de la ira el tiempo suficiente. En cualquier caso, la conciencia de clases consumada presupone que la suma de orgullo y conocimiento se multiplique con la ira del colectivo thimótico. Así pues, el resultado maduro de los procesos proletarios de aprendizaje sólo puede manifestarse de forma práctica con un militante activismo revolucionario.

Huelga explicar al detalle por qué la representación de la clase productora, en cuanto sujeto de la historia victoriosamente luchador, no pudo conducir a nada más que a una mala realización de la filosofía. El error fatal de la concepción no residía únicamente en la aventurada equiparación de la clase obrera industrial con la humanidad. Se encontraba aún más en el principio holístico u organológico según el cual una asociación de hombres con la formación suficiente está capacitada para repetir los rendimientos y cualidades de un único hombre a un nivel superior. La izquierda

clásica entró con ello en el espacio de los fuegos fatuos en los que los colectivos sustanciales, estimados desde el romanticismo, y las subjetividades ominosas de los niveles superiores hacían de las suyas. La clase proletaria, ya consciente de sí misma, sería, por tanto, un macro-hombre –equiparable a la ciudad ideal de Platón– en el que la razón, el sentimiento y la voluntad se fusionaran en una unidad monológica y dinámico-personal. Los mentores del movimiento obrero advirtieron y, a la par, desmintieron el contrasentido de esta antítesis, en tanto que subrayaron que la conciencia de clases estaba en gran medida relacionada con el «problema de la organización». La palabra mágica «organización» provocó el salto del plano de las «numerosas voluntades individuales activas» (Engels) al de la voluntad de clase homogeneizada. Sin embargo, la imposibilidad de realizar una efectiva homogeneización de millones de espontáneas voluntades individuales es ya, a primera vista, tan manifiesta –por no hablar de los principios fundamentales– que la apariencia de la recuperación de la unidad de clase sólo se puede mantener mediante construcciones sustitutorias.

La más exitosa de ellas apareció en el escenario histórico bajo la forma del concepto de «partido» de Lenin. Se puede comprender inmediatamente de qué manera se apoyan mutuamente los conceptos de partido y conciencia de clases: dado que la conciencia de clases conseguida como convencimiento del proletariado acerca de su posición en el interior de la totalidad social se había reconocido, ya de entrada, como una cuestión imposible, el partido pudo y tuvo que presentarse como delegado del colectivo, que desde un punto de vista empírico adolecía de inmadurez. Lógicamente, el partido pretendía la «conducción de la historia». Sin embargo, dado que la vanguardia, sin perspectiva de seguimiento por parte de las masas, quedaría sin conexión con su «base», tuvo que mantener a toda costa, por principio, la ficción de la perfectibilidad de la conciencia de clases entre los dirigidos. Así pues, la deducción práctica reza: sólo el partido personifica el colectivo de ira legítimo en la medida en que atrae hacia sí mismo la ley de la actuación representando a las «masas», todavía incapaces de juzgar y operar. Por consiguiente, el partido es el verdadero yo del colectivo obrero, alienado hasta nueva orden. No en vano se adorna de buena gana con el tornasolado título de «Órgano del proletariado integral» –a cuyo efecto habría sido procedente, en todo momento, reproducir la palabra «órgano» con expresiones como «cerebro», «centro

de voluntad» o «yo mejorado». Según Lukács, al partido le corresponde la «noble tarea de ser la... *conciencia de su* (del proletariado) *misión histórica*»[120]. Las decisiones del partido no son más que citas tomadas del idealizado monólogo interior de la clase obrera. La ira ha encontrado el intelecto únicamente en el partido; sólo el intelecto del partido puede emprender la búsqueda de la ira de las masas.

Cómo se fue llegando a esta ira de las masas lo ilustra la historia del movimiento obrero desde los días del congreso de Gotha de 1875. El hecho de que consiguiera descubrimientos significativos durante su larga marcha a través de la Modernidad resulta indiscutible. Sin embargo, qué torpezas cometieron durante este proceso queda de manifiesto, entre otras cosas, en la elección de los símbolos comunistas: en primer lugar, el de la hoz y el martillo, símbolo oficial que ya en el horizonte de 1917 significaba una absurda antigualla. El hecho de que las herramientas emblemáticas del conservadurismo alemán[121] de los artesanos debieran aparecer en la bandera de la Unión Soviética dice bastante de la torpeza de los responsables. La reflexión más simple habría objetado que los obreros industriales ya no martilleaban y que el proletariado campesino hacía tiempo que no usaba la hoz. Aún peor fue la elección del símbolo de la izquierda radical en Alemania, que se constituyó como «liga espartaquista» en la fase final de la Primera Guerra Mundial: con el nombre de un esclavo gladiador crucificado como letrero publicitario, como si se hubiera buscado a conciencia la analogía con el cristianismo, evoca, inconscientemente, una tradición de la derrota. Sólo la estrella roja de la Rusia revolucionaria guardó su secreto durante mucho tiempo y únicamente reveló su origen apocalíptico como símbolo del ocaso al final del episodio soviético.

También el partido como «órgano» del proletariado se basó en una ficción de segundo nivel del macrohombre. Puesto que, como sujeto «de nivel superior», estaba constituido por resueltos activistas individuales cuya sincronía y homogeneidad no podían asegurarse (como señalaba la constante coacción a limpiezas que no eran sólo ideológicas), se mantuvo dependiente de una vanguardia de las vanguardias que formaba el último concentrado de la conciencia de clases, como si dijéramos su alma auténtica. Según el estado de las cosas, esto sólo podía designar al jefe teorético de la revolución. Los monólogos interiores del partido debían darse, de forma auténtica, únicamente en su pensamiento. Él representó el verdade-

ro yo del movimiento obrero en la medida en que personificaba la última fuente de su legitimidad como centro de voluntad y de ira. De forma comparable al alma del mundo, a menudo mencionada, que Hegel pretendía haber visto tras la batalla de Jena, a caballo, y que llevaba el nombre de Napoleón, la cabeza teórico-thimótica de la organización revolucionaria sería el lugar vital del mundo en el que la encarnación de la ira habría encontrado su culminación actual, a saber, ni más ni menos que el mismísimo Karl Marx. Lejos de descalificarse para su cargo histórico con la estructura de su personalidad, marcada por el odio y el resentimiento (como reza la crítica *ad hominem* habitual al autor de *El capital*), se le habría dotado exactamente con las cualidades necesarias para el cumplimiento de su misión. No sólo poseía la lucidez y la voluntad de poder del líder nato, sino también la ira suficiente que alcanzara para todos aquellos que siguieran sus huellas. Cualquier sucesor de Marx debería tener que medirse con el criterio de su capacidad para convencer en su doble condición: en cuanto encarnación de la progresiva ira mundial y en cuanto foco del conocimiento procesual revolucionario. En el siglo XX, y tras la temprana muerte de Rosa de Luxemburgo, nadie más que Lenin hubiera podido presentarse con la pretensión de suceder a Marx. En efecto, él era el hombre a quien Dios había creado con ira como político, si se nos permite aplicar el dicho de Max Weber sobre el escritor Ernst Toller a un destinatario apropiado.

Estas reducciones de la conciencia de clases al partido y del partido a sus primeros pensadores se pueden considerar simples petulancias románticas. Realmente lo son, pero ofrecen la ventaja de llevar hasta sus últimas consecuencias las exageraciones especulativas que están ocultas en los conceptos de clase y de partido y de localizar tanto la ira como la conciencia allí donde tienen su sede en lo real: en un individuo concreto. Naturalmente, a éste no se le puede considerar un contemporáneo común, sino, mucho más lejos, un hombre ejemplar que, en la medida en que piensa y se enfurece, concentra en sí mismo la posición afectiva justa de la humanidad durante la era de la sociedad de clases. El *thymós* se caldea en él lo suficiente como para poder exigir un nuevo orden mundial. Desde este punto de vista, Marx no sería el simple Filoctetes de la filosofía moderna –por más que algunos rasgos de su existencia evoquen al pestilente guerrero de Troya–, cuyo clamor insoportable le hizo insufrible incluso a sus compañeros en alta mar, hasta que éstos lo abandonaron en la isla de Lemnos con el

arco de Aquiles. Al mismo tiempo, representó un mahatma occidental, un alma amplia que demostró valores sobrehumanos aun en estado de cólera. A su inteligencia, radicalmente partidista, se le habría adjudicado la labor de actuar como medio de almacenamiento de la insatisfacción erudita de una era mundial.

A continuación mostraremos hasta qué punto y de qué manera apenas captable, el agente político «partido» dependía de la figura ideológica del caudillo mentor, que hacía que el mismísimo partido sólo funcionase como una máquina monológica en la que las propias conversaciones del caudillo continuaban sobre una base más amplia. La cabeza del movimiento revolucionario tuvo que irradiar su saber y su querer como monarca teórico y moral en los cuerpos del partido para convertirlos a todos o, al menos, a su comité central en un «órgano» monárquico-colectivo. Los polémicos episodios del movimiento comunista fueron siempre simples añadidos a un ideal monológico imperturbable. Anteriormente hemos señalado cómo el hombre militante ejemplar en la era del adviento revolucionario de su existencia tomaba la forma de un centro de acumulación de ira. Si extraemos las consecuencias de esta observación, resulta comprensible el hecho de que el «sujeto de la revolución» resoluto tendría que comportarse como un banquero al que se le hubiese concedido la dirección de un instituto financiero que operara globalmente. Sólo de esta manera la subjetividad revolucionaria pudo creer que había sido elegida como eje del suceso mundial: en este banco no sólo se concentran las indignaciones acumuladas, los recuerdos de sufrimientos y los impulsos iracundos del pasado en una masa activa de valor y energía; estas intensidades revolucionarias se ponen a disposición para la reinversión en lo real a partir de ese momento. El futuro sería entonces, substancialmente, idéntico al rédito resultante de las sumas de ira e indignación invertidas con visión de futuro.

Precisamente estas operaciones en las que se acumula para volver a gastar posteriormente, tuvieron que representarse sobre una escala ampliada con la creación de un cuerpo de militancia aún mayor. Tan pronto como la transferencia de la subjetividad radical del caudillo se hubiese consumado sobre los mandos del partido (y, junto a éstos, sobre las nuevas policías secretas), vería la luz un organismo político de estilo totalmente nuevo: aquel banco de ira que debió hacer negocios históricos con las inversiones de sus clientes. Gracias a su entrada en el mercado de las pa-

siones, la ira colectiva pasa de un simple agregado de impulsos psíquico-políticos al aprovechamiento del capital reivindicativo.

Sobre la aparición del sistema bancario no monetario

Ya hemos explicado cómo el concepto de la célula de destrucción anarquista en el siglo XIX se reprodujo según el modelo de las populares bandas criminales rusas. Naturalmente, este modelo no pudo ser confesado de manera abierta ante el público anarquista. De este modo, no es de extrañar que en los escritos de Bakunin relativos a la organización del movimiento anarquista uno se tope con encubrimientos para-religiosos del asunto revolucionario y criminal, sobre todo en las *Darlegungen über Prinzipien und Organisation einer internationalen revolutionär-sozialistischen Geheimgesellschaft* (Manifestaciones sobre los principios y la organización de una sociedad secreta revolucionario-socialista internacional), de 1866, y en el *Programm und Reglement der Geheimorganisation der internationalen Bruderschaft und der internationalen Allianz der sozialistischen Demokratie* (Programa y reglamento de la organización secreta de la hermandad internacional y de la alianza internacional de la democracia socialista), de 1868. En el estudio de estos documentos llama la atención el parentesco con las sociedades secretas del siglo XVIII y, *eo ipso,* con las órdenes cristianas: aquí parece conjurarse un rosacrucismo de la bomba que se pone al servicio de su misión histórica. Por tanto, no era una simple casualidad que a menudo se comparara a los partidarios de Bakunin con los jesuitas. Dado que al bakuninismo se le había encomendado una tarea revolucionaria exclusivamente destructiva, sus programas toleraron la recóndita equiparación de la alianza anarquista y la unificación criminal. Como miembros de una iglesia de destrucción pura, los adeptos de Bakunin estaban desligados de las tareas de reconstrucción social.

La situación se presentó de forma muy distinta para los comunistas, que profesaban su fe en la indisoluble unidad procesual de revolución y restauración. Ya que para ellos se trataba de la conquista del poder estatal, consideraron inaceptables las concesiones al romanticismo de la criminalidad y de la contracultura anárquica. También tras su toma por parte de los funcionarios comunistas, el poder estatal guardaría rasgos presupuestarios, hecho este que excluyó del intento comunista el paradigma de las

bandas nobles de ladrones o de las órdenes criminales. Los luchadores de la tendencia leninista exigieron un modelo de organización que fuera capaz de cubrir desde arriba las demandas de la política revolucionaria a largo plazo. A juzgar por el estado de cosas, esto sólo podía derivarse de las más exitosas instituciones de la sociedad burguesa medio feudal: tanto en el ejército, del que se tomaría el concepto de la jerarquía de mando para derivar de éste la disciplina de partido más rígida, como en la burocracia administrativa moderna que, con su eficiencia casi-automática y desinteresada, debió proporcionar un modelo sugestivo para el aparato socialista del partido. Ya se ha escrito suficiente sobre la admiración de Lenin por la organización del correo alemán. Quien pueda introducirse en las fuentes históricas y en los componentes del filisteísmo del realismo socialista, se topará con las máquinas de subordinación del Estado autoritario alemán alrededor de 1900. El mismo Lenin nunca ocultó su convencimiento acerca de que la organización de los «potenciales de protesta» rusos debería seguir los caminos que se señalaron por parte del capitalismo estatal de los alemanes y de la rígida dirección de la industria militar de Prusia a partir de 1914.

Nunca se ha negado seriamente el efecto modelizador que las formas tardo-feudales y burguesas del ejército y de la administración han tenido en la configuración del partido leninista. En efecto, a Rosa de Luxemburgo no le faltaba razón cuando desde muy pronto se dio cuenta de la inclinación germanófila de Lenin por el «ultracentralismo». Sin embargo, con el recurso a tales modelos lo epocalmente nuevo en el comunismo organizado más bien se encubre que se explica. Su singularidad sale a la luz –como ya hemos advertido– en el momento preciso en el que se reconoce en él, según su diseño efectivo, más bien una empresa bancaria y no tanto una magnitud militar o burocrática. Para solucionar esta paradoja aparente debemos liberarnos del prejuicio de que los bancos sólo hacen negocios con dinero. En realidad, la función bancaria cubre un sector de fenómenos mucho más amplio que el de las transacciones monetarias. Procesos análogos a los bancarios aparecen siempre allí donde se acumulan entidades culturales y psicopolíticas –como conocimientos científicos, actos de fe, obras de arte e impulsos de protesta política, entre otros– para pasar de la forma de tesoro a la forma de capital a partir de cierto grado de acumulación. Si admitimos la existencia de una entidad bancaria no-monetaria, observaremos con claridad que los bancos de otra clase, concebidos como

centros de acumulación político-afectiva, también son capaces de administrar la ira de los demás, de la misma forma que los bancos monetarios trabajan con el dinero de los clientes. Mientras hacen esto, alivian a sus clientes del enojo de la propia iniciativa al tiempo que presentan perspectivas de ganancias, y lo que en un caso es rendimiento monetario del capital, en el otro son primas thimóticas.

Tales bancos se presentan, en general, como partidos políticos o movimientos, sobre todo en el ala izquierda del espectro político. La transformación de los impulsos coléricos en «política constructiva» debe ser considerada en ambos bandos como el *opus magnum* de la psicopolítica. (Por lo demás nos aventuramos a suponer que la división funcional –resultante de la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann– en subsistemas tales como el derecho, la ciencia, el arte, la economía, la salud, la religión, la pedagogía, etc., contiene la alusión a una capitalización regional propia y a una formación bancaria que se corresponde de forma específica.)

La teoría de la economía nacional define un banco como un lugar de recogida de capital cuya principal tarea consiste en administrar los saldos positivos de sus clientes con el fin de conservar y aumentar sus valores. Desde un punto de vista práctico, esto significa que los depósitos de los clientes, que en el momento de su entrega son tesoros de dinero improductivos, se convierten inmediatamente en capital y por consiguiente se invierten en negocios orientados a la ganancia. Una de las funciones más importantes de un banco es la de actuar como control de riesgos para permitir a los clientes tomar parte en los éxitos de las inversiones, en la medida en que, dentro de lo posible, les preserva de fracasos. Este acuerdo se dirige por el interés, el cual, como es obvio, resulta tanto más bajo cuanto más alto es el grado de supresión del riesgo[122].

En nuestro contexto hemos de advertir ahora que el perfil temporal del dinero se modifica de forma definitiva con la transición de la forma de tesoro a la forma de capital. El tesoro simple está aún al servicio íntegro de la conservación de valores. Mientras él sólo se limite a mantener juntos los resultados materiales de cosechas y desvalijamientos pasados, posee una función conservadora pura (por no hablar por el momento de los valores propios imaginarios de la tesaurización). Niega el paso del tiempo para anclar los bienes reunidos en un presente permanente. Quien está frente al cofre del tesoro o entra en una cámara acorazada, experimenta lo que

significa «presencia» en el sentido más pleno de la palabra. Por tanto, la forma temporal fundada por el tesoro presente es la de la duración respaldada en el pasado como la constante permanencia de lo acumulado, con el sublime aburrimiento como reflejo vivenciado.

Por el contrario, al capital le resulta ajena la aburrida felicidad de la presencia acumulada. A causa de su inquieta manera de ser, está condenado a una constante desinteriorización; sólo se puede representar episódicamente, en términos de balance, como suma virtualmente presente. Constantemente de camino, en una *tournée* de autovaloración, no se encuentra en ningún momento en la total posesión de sí mismo. De ello se sigue que, conforme a su esencia, produzca efectos «futuristas». Genera una tensión crónica hacia lo venidero que se articula en cada nivel alcanzado como expectativa de nuevas ganancias. Su forma temporal es el breve período de acumulación que se ejecuta como crisis de duración. Por ello sólo la dinámica del capital produce el rendimiento que Trotski, gracias a una bienvenida confusión de los conceptos, quería hacer familiar a la dirección revolucionaria y política: la «revolución permanente» describe exactamente el *modus vivendi* del capital, no las actitudes de sus cuadros dirigentes. Su auténtica misión consiste en procurar constantemente el avance ampliado de su propio movimiento. Se sabe llamado a derribar todo el estado de cosas en el que obstáculos de valoración compuestos de usos, costumbres y legislaciones se oponen a su avance triunfal. Por consiguiente, no hay ningún capitalismo sin la propagación triunfal de aquella carencia de respeto a la cual los críticos de la época, desde el siglo XIX, dieron el nombre, aparentemente filosófico, de nihilismo. En realidad, el culto de la nada es sólo el efecto colateral inevitable del monoteísmo del dinero para el que otros valores representan meros ídolos e imágenes engañosas. (Por lo demás, hay que desarrollar también su teología trinitaria porque al Padre «dinero» le advienen el Hijo «éxito» y el Espíritu Santo «prominencia».) Conforme a la lógica capitalista, los bancos desarrollan un papel clave en la creación de circunstancias determinadas por doquier por el dinero, ya que solamente estas agencias de permanente intranquilidad productiva están en situación de realizar la recolección y la orientación efectivas de las corrientes de dinero.

En sí misma, la idea de un lugar de recolecta es evidentemente mucho más vieja que la del banco que, como es bien sabido, sólo adquirió el perfil

que conocemos hasta hoy a partir del proto-renacimiento italiano. Se remonta a la denominada era de la revolución neolítica, cuando, con la transición al cultivo del trigo, se desarrolló al mismo tiempo la práctica del mantenimiento de la despensa. Con ello se conecta un largo séquito de innovaciones técnicas y mentales, que incluyen tanto la erección de graneros como el ejercicio de una economía doméstica con escasas posibilidades de almacenaje (sin olvidar el descubrimiento de la guerra de conquista como segunda forma de cosecha en la que se echaba mano a las provisiones de los otros).

El reflejo ideal más importante de la cultura proto-agraria de almacenamiento aparece en el modelo de actuación «cosecha». Desde que se da el binomio siembra-cosecha, la vida campesina está marcada por un hábito que todo lo informa: la anual espera del momento de la madurez. De la cosecha se deriva el descubrimiento de la vitualla como fundamento de la vida común durante un ciclo anual. El arquetipo Provisión impone en la inteligencia de los primeros campesinos y funcionarios los modelos de actuación «ahorro», «división inteligente», «repartición». Si el esquema «cosecha» se hace también metafóricamente disponible, todas las especies de tesoro, en analogía con los frutos, pueden amontonarse como provisiones, comenzando por armas y joyas hasta llegar a los tesoros de la salud, de las artes, del derecho y del saber mediante los cuales una cultura se asegura su supervivencia simbólica.

Como se sabe, Martin Heidegger propuso unir el concepto filosófico de *logos*, que hay que derivar del verbo griego *legein*, al esquema agrario de la «cosecha» (en alemán *Lese*). Conforme a ello, el reconocimiento lógico de textos escritos y la percepción interpretadora de circunstancias serían, en cierta manera, una continuación del trabajo de recolección con medios simbólicos. A partir de aquí parece obvia la concepción de que la esfera del saber, a juzgar por su forma, constituye un contexto superior de economía de la vitualla en el cual deben surgir las siembras de la tradición en las generaciones respectivamente actuales para ser recolectadas en las cosechas del conocimiento que constantemente han de producirse. Bajo semejantes condiciones también los filósofos (por lo demás, supeditados estrictamente a conceptos urbanos) se podrían presentar aún como híbridos campesinos.

La idea heideggeriana del *logos* como recolección de sentido permanece varada en un concepto premoderno del saber. En la medida en que

el pensador se atiene al arquetipo, propio de la Antigüedad y de la Edad Media, de la vitualla o del tesoro obtenido a través de la recolección, se niega a realizar la modernización de la producción del saber a través de la investigación. En ella vio una fatal deformación de la manera pre-técnica y originaria del darse de las cosas. En efecto, la investigación –en notable analogía con el desarrollo de las entidades bancarias en la moderna economía dineraria– se practica en institutos dedicados a la acumulación e innovación organizadas del saber, sobre todo en las academias científicas y en las modernas universidades. Con su personal y sus aparatos desempeñan el papel de auténticos bancos del saber y, como es sabido, los bancos cooperan siempre como socios y observadores de las empresas. En el ámbito cognitivo, la función empresarial les corresponde a los institutos de investigación. Tan pronto el saber pasa de la forma de tesoro –tal y como últimamente fue representada desde los eruditos pansóficos del barroco hasta Leibniz– a la forma de capital, no puede acumularse sólo como inerte provisión. La regla formativa «consíguelo para que puedas poseerlo» se queda fuera de juego en el saber dinamizado para la investigación. No se lo apropia como posesión, sino que sirve como material de partida para su reproducción ampliada, al igual que el dinero moderno que, en vez de ser escondido en cofres de tesoros o en calcetines de ahorro, vuelve a la esfera de la circulación para valorarse en circuitos de más alto grado.

Esta variación de las formas del saber no representa la innovación del siglo XX, si bien es cierto que esta época ha hablado con expresiones explícitas de economía del saber y de economía de la cognición para elevarse a conceptos híbridos tales como la «economía del saber». A juzgar por la cosa en sí, el proceso del saber se levanta sobre bases análogas a las del capital, desde que la disponible y actual despensa de conocimientos científicos se abrió a la reproducción ampliada gracias a la investigación organizada. El establecimiento de academias científicas, exigido con insistencia por Leibniz, pertenece a los síntomas fundamentales de la transición.

Con ello, en el ámbito del saber, la investigación corresponde al complejo de actividades que, en la esfera monetaria, se designa como inversión: ésta implica el riesgo controlado de poner en juego lo hasta ahora adquirido en favor de futuras ganancias. De la curva de desarrollo de semejantes operaciones de riesgo se espera que, a pesar de fluctuaciones coyunturales, describa una acumulación continua. Por supuesto, el capital cognitivo ex-

perimenta, al igual que el capital monetario, crisis específicas en las cuales se pone en cuestión su valorización interna. La solución de la crisis consiste, por regla general, en aquello que la más reciente sociología del saber llama un cambio de paradigma. En su transcurso, valores cognitivos más antiguos son liquidados mientras el ejercicio, bajo las nuevas condiciones marco de los conceptos, continúa más intensamente que nunca.

Observaciones análogas se pueden proponer para la reciente historia del arte. También en el ámbito de las producciones artísticas se ha llevado a cabo, a más tardar, desde principios del siglo XIX (tras unas preparaciones que se remontan hasta el siglo XV), una transición de la recolección en forma de tesoro para la de formación de capital que, sobre todo, se puede colegir en la dinámica historia del museo y de su transformación funcional. De estos procesos estamos informados a través de la floreciente ciencia de la museología y a través de los estudios más recientes de administración de museos, disciplinas que se han establecido durante el último medio siglo como teoría de la economía nacional y de la economía general, si bien la praxis de la conservación de museos sólo rara vez ha tenido en cuenta sus bases teóricas. Al igual que resulta obvio que los empleados de banco puedan rendir un trabajo extraordinario sin dominar la lógica general de la organización bancaria, los conservadores de la escena del arte contemporáneo y de la escena cultural están también en situación de hacerse útiles sin que tengan que pensar en el movimiento del capital del arte.

Hay que agradecer sobre todo a Boris Groys[123] que se nos haya permitido de manera conceptualmente precisa la entrada en el sistema del arte desde el punto de vista de su capitalización endógena. El acento sobre el carácter endógeno de los procesos destaca que allí no se trata tanto de la interacción externa de dinero y arte en los mercados del arte, ni tampoco del así llamado carácter de mercancía de la obra de arte a la que le adviene un papel clave en la crítica de arte marxista ya casi fenecida. En realidad, el sistema artístico en su conjunto se ha transformado internamente en un suceso análogo al capital, con formas que se corresponden con las del juego interactivo del empresariado y la función bancaria. En este proceso, los resultados de la creación artística forman hasta ahora un *stock* de capital del que los actuales productores de arte toman préstamos para, con ellos, configurar nuevas obras suficientemente diferentes. Groys ha descrito el

stock de capital de los objetos de arte acumulados como «archivo», en el que la expresión, a diferencia de lo que sucede en Foucault, no designa de manera irónica la parte muerta, gris y polvorienta del almacén sino sus tendencias vivamente progresistas que dirigen la elección. Como portador del «archivo» viene en última instancia el Estado en su calidad de garante cultural en cuestión o, mejor, la imaginaria Internacional de Estados en los que las colecciones privadas sólo pueden afirmar su relativo valor mediante la referencia a las colecciones públicas y su virtual síntesis en el «archivo».

El archivo es la parte inteligente del imaginario museo. Mientras André Malraux, en su conocida acuñación, se quedó dentro de una roma idea del omnipresente tesoro global, Groys ha hecho desempeñar al archivo, quintaesencia del modernizado y altamente culturalizado almacén del arte y de la cultura, las funciones de un capital en sí mismo valorativo. Con ello se está mencionando la razón por la cual la vida cultural actual, en cuanto realización del artista y del agente artístico, sólo puede hacerse inteligible en la revolución incesantemente ampliada del «archivo». En efecto, el archivo, siempre presente en el fondo de la producción artística en curso, acuña la obligación de percibir incansablemente ampliaciones del concepto de arte. Sus resultados son evaluados e incorporados a la colección por los agentes del archivo en el caso de que se den valores diferenciales suficientes frente al material almacenado[124]. De esta manera también aquello que hasta ahora era lo contrario del arte pudo penetrar en el santuario del mismo. Desde que este sistema ha permeado los mercados, la popular afirmación de que una cosa se ha hecho «museable» significa lo contrario de aquello que anteriormente se había pretendido. Lo que ha creado el camino al museo o, en sentido más general, al archivo es desde entonces bueno para el eterno retorno de lo nuevo. Así como cualquier *stock* de valores acumulados está también expuesto al riesgo de la depreciación o de la desvalorización, también lo está el del archivo. Sobre todo, la aparición de nuevos géneros de arte como consecuencia del desarrollo de nuevos medios desencadena crisis que normalmente son superadas por el archivo en cuanto banco de arte y de cultura a través de la transformación de los valores[125].

Finalmente, el fenómeno de tesaurización que conduce hasta el umbral de una entidad bancaria formal se puede encontrar también en un ámbi-

to religioso. Lo que los cristianos, desde el primer siglo de su existencia, llaman *ekklesia* no es en absoluto sólo una unión de personas mantenidas por unos principios de fe comunes. Desde el principio, el concepto Iglesia significó igualmente un lugar de recolección para los testimonios que documentan la realidad de la salvación en el tiempo. El movimiento de recolección eclesiógena comenzó, a más tardar, en el siglo II con la fijación de los Evangelios y los escritos de los apóstoles. Su condensación en un canon neo-testamentario tuvo, ya desde muy temprano, un alto valor polémico, dado que la historia de la «religión verdadera» se realizó como permanente lucha de defensa contra las desviaciones. Al núcleo evangélico se añadieron, en permanente acumulación, los escritos apostólicos de la primera misión, después las historias de los mártires de la era de la «Iglesia perseguida», una afluencia para la que, no en último lugar, fueron responsables el efecto duradero de la apocalíptica y de la expectación –mantenida desde entonces– de la próxima vuelta. A partir de ahí, la historia de la Iglesia sigue siendo, en cierta medida, historia de los mártires; la época feliz de la historia son las huecas páginas del martirologio (el *Martyrologium Romanun,* un osario literario de la historia integral de la fe, comprendía en su nueva edición del año 2001 nada menos que 6.990 entradas. Constituye un tesoro de testimonios de la disposición cristiana al sacrificio, desde las más antiguas persecuciones hasta el siglo XX). A ellas les siguen las *vitae* de los santos, la leyenda de los padres del desierto y las innumerables historias de la vida de los santos y bienaventurados. Esta edificante colección de *exempla* cristianos se ve completada gracias al tesoro doctrinal de las formulaciones conciliares, con el «Denzinger» como osario de la dogmática, que en las contribuciones de acreditados teólogos consiguió sus concepciones más robustas. Finalmente, las crónicas de los obispos y la historia de las órdenes y las misiones añaden a los tesoros chispeantes de la fe un archivo colorista.

Por consiguiente, en el catolicismo «autoridad» significa –junto al dicasterio de los obispos y *doctores*– también el brillo del «tesoro de la Iglesia» que, gracias a una acumulación de 2.000 años, tiene que seguir testimoniando con nuevas ejemplificaciones «la realidad de la salvación presente» en la *ekklesia.* No obstante, se puede cuestionar si la administración católica de estas realidades está en situación de realizar la transición efectiva de la forma «tesoro» a la forma «capital», dado que su preocupación y su credi-

bilidad jurídica impiden fuertemente la reinversión de valores tradicionales en proyectos innovadores. Sin embargo, al catolicismo contemporáneo no le es extraña la idea de la producción ampliada del tesoro de salvación. El papa Juan Pablo II ha contestado, a su manera, al desafío de la modernidad y, en tiempos de éxitos regresivos del ejercicio, ha elevado el segmento del capital sagrado, a saber, el ejército de santos, en un cien por cien. Las 483 canonizaciones (junto a las 1.268 beatificaciones) durante su mandato sólo se pueden considerar como parte de una amplia ofensiva con el objetivo de transformar adecuadamente los tesoros de salvación inertes en operativos capitales de salvación). Los historiadores de la Iglesia han calculado que las canonizaciones incoadas por Juan Pablo II son más numerosas que las del conjunto de la historia de la Iglesia desde la tardía Edad Media. Sin ningún género de dudas, la significación de este Papa se leerá en el futuro, primariamente, desde su actividad como movilizador del tesoro eclesial.

La alusión al tesoro de testimonios para la permanente realidad de la salvación administrado por Roma hace evidente que la historia del éxito del cristianismo no sólo fue impulsada hacia delante a través del establecimiento del banco metafísico de la venganza del que, en el anterior capítulo, se habló exhaustivamente. Ésta agradece igualmente al aquí aludido proceso que se describe de la mejor manera como una tesaurización del amor, quizás incluso como la creación de un banco mundial de la salvación. En sus resultados participan también los hijos del mundo que no se interesan por los «tesoros de la salvación» de la Iglesia y, sin embargo, están dispuestos a admitir que sociedades exitosas deben reinvertir y regenerar cuidadosamente su capital social. Incluso a los no cristianos no les debería resultar pesado comprobar cómo los procesos arriba descritos pudieron ser explicados como la obra del Espíritu Santo. En nuestro contexto es suficiente probar la realidad de una entidad bancaria no monetaria también en este ejemplo. Por supuesto que lo que para las obras del amor es bueno, también le será permitido a las de la ira.

El Komintern: el banco mundial de la ira y los bancos fascistas del pueblo

Las siguientes consideraciones acerca del establecimiento de un banco globalmente operativo proporcionan consistencia en el fondo de una fenomenología general de la tesaurización y de su traslado regional a procesos de capital regional. Lo que aquí significa tesaurización, desde un punto de vista empírico se revela como efecto de comunicaciones que dan forma al correspondiente inventario con medios organizativos. El momento crítico de semejantes transiciones estriba en cada caso en la transformación de un acumulado *quantum* de valores y energía en una magnitud capaz de ser invertida y que se debe consagrar a la tarea de la auto-reproducción ampliada.

Por lo que respecta a la tesaurización de la ira en los principales países de economía capitalista durante la segunda mitad del siglo XIX, se entiende por sí mismo que la *liaison* crónica de miseria económica y represión política en amplias «masas» de los pueblos sometidos al capitalismo proporcionase una materia prima de ira y de sublevación que fluía con generosidad. Estos impulsos amorfos de disidencia débilmente articulados estaban en su mayoría en las manos de sus propietarios individuales, hasta que fueron recogidos y recolectados por organizaciones interesadas, que hicieron con ellos un capital de empresa para una política de oposición progresiva basada en la ira.

En este punto de nuestras consideraciones es fácilmente reconocible cómo las alianzas y los partidos políticos de la más vieja izquierda tuvieron que aceptar el papel de recolectores de disidencia. Esta definición sostiene que corresponde a los partidos de izquierda organizar el *thymós* de los desfavorecidos. Éstos dan a la *liaison* entre patrimonio colérico y exigencia de dignidad una forma pragmática, medial y política. El fundamento de su negocio consiste en la promesa que hacen a sus clientes de verter unos intereses thimóticos en forma de elevada autoestima y de ampliado poder de futuro, cuando renuncian momentáneamente a la expresión defensiva de su ira. Las ganancias se consiguen a través de las oposiciones políticas de los bancos de la ira, con los cuales los ámbitos de actuación existencial de sus miembros, tanto material como simbólicamente, se amplían. Dado que las instituciones de recogida siguen diferentes estrategias

en lo que se refiere al almacenamiento de la ira, queda en principio abierto de qué manera los bancos de izquierda trabajan con los depósitos que se les han confiado.

En efecto, durante el último tercio del siglo XIX se han formado, por lo menos, tres estilos de gestión de la ira y de la protesta perfectamente diferenciables entre sí: el anarco-terrorista, el comunista-centralista y el reformista socialdemócrata (y sindicalista), estilos o, en su caso, procedimientos que se presentan naturalmente en numerosas formaciones de compromiso, por lo que la mezcla con las formas de colección de los derechos proporcionaron ulteriores complicaciones. Para los tres procedimientos resultaba evidente que los obligatorios formatos regionales y nacionales de la colección de ira manifestasen un carácter pragmático y provisional. El impulso anticapitalista sólo lograba mantenerse a la altura de su enemigo cuando, como éste, alcanzaba organizativa y operativamente un nivel supranacional. De esta convicción fluyó el *pathos* internacionalista que, desde los días de la Asociación Internacional de Trabajadores (1864-1876) y de la Segunda Internacional (1889-1914; más tarde, de 1923 hasta hoy, conocida como Internacional Socialista), sigue siendo obligatorio para todos los auténticos partidos de izquierda.

En las exposiciones del siglo XX, aquel agosto del 1914 se ha representado, *unisono* y por motivos demasiado evidentes, como la fecha clave de la modernidad política. De manera igualmente unánime se ha constatado que la entrada de las naciones imperialistas de Europa en la Primera Guerra Mundial conllevó la catástrofe del internacionalismo socialista, dado que la gran mayoría de los partidos moderados de izquierda, en vista de las formaciones frentistas de cuño nacional-militarista, llevaron a cabo una vuelta a la preferencia por los motivos de la lucha nacional. El lema, tristemente célebre, del discurso de la corona de Guillermo II del 4 de agosto de 1914 en el Reichstag berlinés, en el que afirmaba que «ya no conocía partidos, sino sólo alemanes» (ya lo había hecho el 31 de julio en la segunda alocución al pueblo desde el balcón), proclama y registra al mismo tiempo, en el ejemplo alemán, el total colapso de las solidaridades transnacionales. Efectivamente, por todas partes se llegó a la integración de los movimientos de trabajadores, en su mayoría marcados por el socialismo e integrados parlamentariamente, a la movilización eufórica de los Estados nacional-imperialistas. Como las fuentes demuestran, la aprobación por parte del

Partido Socialista Alemán (SPD) de los empréstitos de guerra significó, para muchos miembros de la izquierda, una conmoción moral.

En este nuestro contexto se puede describir la fatalidad de estos procesos como una especie de inevitable crisis bancaria en la que las inversiones del capital de ira de «masas», depositado en casas que actuaban internacionalmente, fueron puestas por los directores del negocio –en un doloroso giro– a disposición de los polémicos negocios que llevaban las direcciones políticas nacionales. Esto supuso una aniquilación global de los valores ahorrados o, en su caso, de inversión en falsos objetos, dado que los intereses específicos de la disidencia de los trabajadores apenas o en absoluto se podían encontrar entre los proyectos bélicos de los grandes estados nacionales. Al retirar de la primerísima línea de lucha contra el orden capitalista grandes cantidades de disidencia y de ira que se habían acumulado durante décadas y destinarlas a la guerra entre naciones imperialistas, los líderes de los moderados movimientos de trabajadores cometieron un delito económico de alcance sin precedentes. Sin embargo, ellos pudieron disculparse parcialmente por esta masiva malversación de capitales de ira que se les había encomendado aludiendo al entusiasmo belicista de sus clientes. En efecto, las imágenes jubilosas de agosto de 1914, incluso después de un siglo, siguen siendo un escándalo no sólo desde un punto de vista político sino también antropológico.

Desde una perspectiva teórico-cultural, el desplazamiento de la ira del internacionalismo al nacionalismo no significa otra cosa que una vuelta a los formatos históricos en la formación de los grupos de estrés políticos y de capacidad de carga bélica. La Segunda Internacional se redujo a una asociación mucho más laxa como para que sus partidarios pudieran integrarse, ante un caso de presión real, en una sociedad de lucha efectiva (en la terminología de Heiner Mühlmann[126], una operativa «magnitud de cooperación de máximo estrés»). Ésta fue totalmente incapaz de formar un cuerpo que, desde el punto de vista psicológico, tuviera capacidad de carga bélica. Por eso, bajo el peligro de la guerra, incluso sólidos internacionalistas se pasaron también, casi de manera inevitable, a los frentes nacionales porque, hasta nueva orden, éstos eran idénticos con los límites externos de los colectivos de elaboración de estrés emocionalmente definibles, exceptuados aquellos raros espíritus que llevaron el insulto de «chicos sin patria» como un título de orgullo. La existencia de las unidades de auto-manteni-

miento nacionalmente formateadas fue fortalecida mediante la llamada a filas que realizaban los ejércitos del servicio militar obligatorio, organizados en núcleos de soldados profesionales. Por lo demás, ha habido que esperar hasta comienzos del siglo XXI para que Europa pudiera meter en su agenda política unidades militares posnacionales. La dificultad de manejo y la resistencia de los correspondientes procedimientos pueden dar una idea de la fuerza con la que sigue actuando, todavía hoy, la equiparación de la nación con la unidad de última instancia de supervivencia política.

Si tenemos en cuenta la cada vez más floja coordinación entre los componentes nacionales de la Segunda Internacional, la enorme desilusión de los portavoces del ala radical del movimiento de los trabajadores, después de agosto de 1914, puesta de manifiesto a menudo, se debe valorar como ingenuidad o fariseísmo, pues resultaba obvio que nadie esperaba en serio que la mayoría de los proletarios de Francia, Inglaterra, Alemania, etc., pudiera, en caso de guerra, mantener la distancia en relación con los respectivos frentes nacionales. Si se hace un balance de los sucesos del año 1917, no se puede evitar la impresión de que la guerra imperialista trabajaba en beneficio de los representantes de la línea dura. La esperanza, expresada por Bakunin ya en el año 1875, de que la Guerra Mundial sería la última oportunidad de las aspiraciones revolucionarias se vería realizada apenas cuarenta años después.

Para el procesamiento político de los movimientos thimóticos populares, el estallido de la guerra en 1914 constituyó en todo caso una cesura importante. Su resultado más inmediato consistió, como ya se ha notado, en la brusca transformación de gran parte de los valores de ira marcados por el anticapitalismo en agudas enemistades nacionalistas. Sus consecuencias psicopolíticas se destrozaban en el complejo de sucesos que se ha designado, no sin un engañoso golpe de lengua, como la época de los extremos. Esto vino determinado, en primer lugar, por el intento de una nueva apropiación violenta de la ira perdida por parte del leninismo, en el que sobre todo se ha visto expresada una *realpolitik* de la revolución a cualquier precio. Su segunda característica era la síntesis permanente de la ira con los militantes movimientos nacionalistas que, después de la guerra, agitaron la escena política de Europa. La traicionada lucha por la ira del proletariado puso en guardia a las dos formaciones de militancia extremista cuyo duelo constituyó el punto central de la política mundial entre 1917 y 1945.

El primero de los contrincantes, la Tercera Internacional Socialista, que, dominada por Lenin, se constituyó en el banco de la ira de la izquierda, pareció que por primera vez iba a ser capaz de convertirse en un banco mundial. Con el triunfo de la Revolución de Octubre a las espaldas, los miembros de la presidencia y del comité de esta empresa pensaban disponer de un nuevo órgano de recolección de ira apropiado y dispuesto a integrar operativamente todos los potenciales de disidencia mundialmente esparcidos en una política antiburguesa, anticapitalista y anti-imperialista que supondría un alto margen de ganancia para las «masas» activadas.

La tragedia de la nueva recolección empezó ya en los primeros días de la Revolución rusa, cuando se demostró que el objetivismo de Lenin desencantó moralmente a la izquierda radical, un desencanto para cuya aceptación se necesitaron varias generaciones. Ya en el otoño de 1918, los trabajadores de Petrogrado fueron llamados a masacrar a los socialdemócratas rusos: «Camaradas, machacad sin piedad, sin compasión a esos social-revolucionarios de derechas. No necesitamos ni audiencias ni tribunales. Que reviente la ira de los trabajadores... exterminad físicamente a los enemigos»[127]. Ya con ello, y no sólo después de la represión de la revuelta de los marinos de Kronstadt en marzo de 1921, en la que los partidarios más acérrimos de Lenin presentaron propuestas de sovietización contra la monopolización de la revolución por parte de la dirección bolchevique, se manifestaba de manera inequívoca adónde llevaba el viaje revolucionario. El hecho de que Trotski, organizador del Ejército Rojo y posterior portador de las esperanzas e ilusiones anti-estalinistas, destacase en la represión de la oposición de Kronstadt, pone de manifiesto la apartada vía por la que en Rusia discurría la causa de la izquierda de manera no menos inconfundible que el hecho de que a Lenin no le dolieran prendas al denunciar –con ocasión del décimo Congreso del Partido Comunista de Rusia que tenía lugar en la misma época– a la mayoría de insurgentes, socialistas *bona fide*, de manera sumaria como contrarrevolucionarios pequeño-burgueses.

Ya en 1918, Lenin se había confesado partidario del dogma de que la lucha contra la barbarie no debería retroceder ante métodos bárbaros. Con este giro aceptó la manifestación anárquica del terror en el comunismo. El hombre que en el momento del asalto al poder había escrito: «La historia no nos perdonará si ahora no somos capaces de tomar el poder» o «vacilar en este momento sería un auténtico delito»[128], al parecer no estaba dis-

puesto a dejar pasar la ocasión por más que los rudos medios de conquista y de monopolización del poder estuvieran en decidido contraste con el noble fin de la empresa. Ya entonces se podía entrever que la revolución en realidad se estaba convirtiendo en un continuo golpe de Estado que exigía pretextos cada vez más grotescos para poder simular una fidelidad a su programa. Cuando el leninismo postuló el terror masivo como receta de éxito para la formación revolucionaria de Estado, hizo estallar la impulsiva y vitalista *liaison* de sublevación e idealismo que hasta 1917 había sido el privilegio de la utopía política de la izquierda.

Esto tuvo amplias consecuencias para la que posteriormente se llamó «suspensión política de la moral». Cualquier contemporáneo de 1917 podía percatarse de que había sobrevenido una época de estados de excepción. También era cierto que en los tiempos de las convulsas y nuevas fundaciones ya no era suficiente la indignación de las almas bellas sobre las situaciones desagradables. Igualmente, nadie estaba preparado para el extremado exterminismo revolucionario que casi desde el primer día de las luchas saltó con todas sus galas a la escena. Según Lenin, el primer deber del revolucionario era mancharse las manos. Con una nítida percepción para las nuevas situaciones, los bolcheviques habían anunciado el programa a través de su altavoz, el periódico *Prawda*, el día 31 de agosto de 1918: «El himno de la clase trabajadora será de ahora en adelante la canción del odio y de la venganza». En cuanto primera supresión explícita del «no matarás» del quinto mandamiento, la doctrina de Lenin condujo desde la necesidad de la brutalidad revolucionaria hasta una abierta ruptura, aunque sólo provisionalmente editada, con la burguesa tradición moral judeo-cristiana de la vieja Europa. En 1920, y con la congruencia del fervoroso converso, Georg Lukács fue tan lejos como para repensar las nuevas reglas del asesinato para lo bueno bajo el título de una «segunda ética»[129]. El ordinal «segunda» significaba que había que acordarse de la primera, la ética hostil al asesinato propia de la tradición judeo-cristiana, para, poniéndola provisionalmente fuera de vigor, poder llegar indemne a la actuación revolucionaria. El absoluto idealismo del compromiso revolucionario desencadenó el total instrumentalismo en la eliminación de los obstáculos contra lo nuevo. Tanto para Lenin como para Lukács estaba fuera de duda que la revolución que tenía lugar estaba familiarizada con su misión purgatoria: de la lógica del reino intermedio entre la sociedad de

clases y comunismo se servía necesariamente el modelo de actuación de la limpieza. Dado que se había hecho de la historia del mundo un tribunal, el auténtico revolucionario no podía dejar de emitir un duro fallo contra los estados residuales del pasado. No en vano, la fórmula de la vanguardia rusa rezaba: «el tiempo siempre tiene razón». Cuando el futuro llama entra por la puerta del terror.

En contextos menos sutiles, la suspensión política de la moral o, más sencillamente, el deber del delito apelaba a una simple consideración cuantitativa. Para salvar la vida de muchos millones, se tenía que aceptar el sacrificio de algunos miles de personas. Ningún hombre juicioso, se decía, podría obviar semejante consideración. Muy poco tiempo después se ofreció un espectáculo de cómo se sacrificaban millones para que unos miles y, finalmente, sólo algunas docenas conducidos por un perverso rey filósofo se mantuvieran en el poder, por más que esos pocos siguieran afirmando que practicaban su poder en interés de las más sublimes esperanzas de la humanidad. Nunca se expresó la paradoja del igualitarismo tan claramente como en la época de floración del bolchevismo: fue entonces cuando aquellos «animales alfa» de la ausencia de clases consiguieron acumular todo el poder en sus manos[130].

Por lo demás, estos cálculos trágicos, ya desde el principio, tuvieron variantes más burdas. En la proximidad inmediata de Lenin se formularon tesis como ésta: ante un pueblo tan numeroso como el ruso se debe sacrificar sin más una décima parte si se quiere trabajar con el resto de manera exitosa[131]. Ciertamente, Sinoviev, autor de estas genocidas fantasías de clases y el más íntimo colaborador de Lenin, nunca se habría atrevido a manifestarlas si no hubiera estado seguro de la aprobación por parte del caudillo revolucionario. Desde 1918, el arquetipo diezmador estuvo trasgueando por la Unión Soviética gracias a los decretos del presidente del partido: si se eliminase aquí y allá uno de cada diez, los restantes se transformarían como por sí mismos en una multitud formable[132]. También de Trotski se sabe que, en cuanto comandante del Ejército Rojo, recurría, por los motivos más insignificantes, a la medida de hacer matar a uno de cada diez soldados. La manifestación de Lenin de que solamente en el período de tránsito del capitalismo al comunismo sería todavía necesaria la represión no era mucho más que un lema para poner fuera de vigor los reparos morales. El argumento, en ocasiones añadido, de que esta vez se

trataba de la represión de la minoría por parte de la mayoría, lo que representaría una novedad llena de promesas y sería adecuada al estilo de lucha del «humanismo socialista», se manifestó como una fórmula para quitar importancia y que debería evitar a los activistas la visión de la fatal deriva de su proyecto. En una mirada retrospectiva, aquel que no tiene ningún motivo para no querer saber tiene ante los ojos los motivos por los que el comunismo, una vez en el poder del Estado, siguió siendo desde el primer hasta el último día un tiempo de transición de lo peor a lo peor[133].

En la medida en que se acepta la tesis de que, en su fase inicial, el fascismo suponía el intento de hacer pasar el *élan* de los socialismos bélicos a las formas vitales de las «sociedades» de posguerra, resulta imposible negar una cosa: las directivas de Lenin a finales de otoño de 1917 abrieron las primeras iniciativas fascistas del siglo XX. Frente a ellas, Mussolini y sus clones sólo podían comportarse como epígonos[134]. Antes de 1914, los inicios de la más vieja derecha militante en este campo, como, por ejemplo, la Action Française, apenas supusieron más que fáciles *bricolages* de piezas para armar de cuño socialista y nacionalista disponibles por doquier. También la llamada de Georges Sorel al proletariado luchador era meramente uno de los más exitosos himnos a la violencia, normales en la época, como remedio contra la liberal «cultura de la cobardía».

Con la intervención de Lenin, el mito movilizador pisó el suelo de lo real. Al original izquierdo-fascista de marchamo leninista vinieron a añadirse con evidencia definitiva los rasgos del nuevo estilo político que no negaban su origen en el realismo de la Guerra Mundial. Entre ellos hay que nombrar la latente o manifiesta concepción monológica de la relación entre el caudillo y los acaudillados; la continua agitación movilizadora de la «sociedad»; la transposición del hábito militar a la producción económica; el riguroso centralismo de los cuadros dirigentes; el culto a la militancia como forma de vida; el colectivismo ascético; el odio contra las formas de trato liberal; el entusiasmo obligado a favor de la causa revolucionaria; la monopolización del ámbito público mediante propaganda de partido; el rechazo omnicomprensivo de la cultura y organización burguesas; el sometimiento de las ciencias a la ley de la partitocracia; la depreciación de los ideales pacifistas; la desconfianza frente al individualismo, cosmopolitismo y pluralismo; el constante espionaje de los propios partidarios; las maneras

exterministas en el trato con el contrario político y, finalmente, la tendencia, tomada del *terreur* jacobino, a procesos cortos en los que la denuncia ya incluía la sentencia condenatoria.

En la cumbre de esta lista de rasgos típicos del fascismo está la eliminación expresa del quinto mandamiento aunque sólo fuera por tiempo transitorio hasta que se realizara la aniquilación de los enemigos de clase (al principio llamados «enemigos del pueblo»). Con ello, aquí no se trataba, nótese bien, de aquellas medidas de excepción referentes a la veterotestamentaria prohibición de matar que, desde antiguo, tanto los guerreros judíos como los soldados cristianos habían reconocido. Los beneficiarios de las leyes de excepción pertenecían esta vez a una elite medio civil que, como vanguardia vengadora de la humanidad, no tenían que obedecer la moral común. Solamente para los miembros de esta orden sacrificial valía la designación de «revolucionarios profesionales», con cuya invención Lenin consiguió el paso decisivo a una praxis del amoralismo motivado más allá de la moral. Cuando Albert Camus, en sus inteligentes resúmenes del influjo amoralizante de Hegel sobre el pensamiento de los revolucionarios de los siglos XIX y XX, anotaba que «toda moral se hace provisional»[135], no hacía otra cosa que aludir a la enajenación progresiva del activismo revolucionario frente a sus orígenes idealistas. Los fundamentos pragmáticos para la provisionalización de la moral en épocas de luchas permanentes aparecieron en el *modus operandi* de la Revolución rusa cuando el asesinato para la buena causa adquirió rasgos crónicos profesionales e institucionales. Ya poco tiempo después, las prácticas asesinas se habían hecho habituales y se habían sistematizado y burocratizado sin que en ningún momento se eliminara su carácter impredecible. Dado que nadie más estaba en situación de decir si el estado de excepción moral habría de acabar alguna vez, no es de extrañar que, tras un corto espacio de tiempo, no faltaran voces que más o menos sin tapujos recomendaran una moral más adecuada para una guerra permanente.

Los activistas conjuraban el asesinato al servicio de la gran causa como una entrega trágica a la virtud. Muchos vieron en ello un sacrificio de la moral personal en favor de la diosa revolución. Entre los comisarios se celebraba el poder matar como una competencia sacerdotal que distinguía al revolucionario frente a la burguesía[136]. No estar dispuesto a matar era, ante los ojos de los activistas, la más segura señal de la subsistencia de inercias

burguesas. Como se sabe, la leyenda de Lenin tenía un fuerte componente de moral *kitsch* cuyo modelo se lo suministró la alabanza de Gorki a los caudillos revolucionarios demasiado sensibles para su tarea.

Los posteriores movimientos fascistas del ala nacionalista, que no tenían que preocuparse por la amenaza que supusiera una excesiva sensibilidad, sólo necesitaban sustituir la declaración de la guerra al enemigo de clase por la declaración de guerra al enemigo del pueblo o de la raza y de esta manera transferir el modelo leninista a los movimientos nacionales de la Europa Central y Meridional. Ciertamente, su furor no era (y tampoco esto puede discutirse) sólo de naturaleza imitativa. En un balance, las aportaciones propias de los partidos radical-nacionalistas (alemanes, italianos, croatas, etc.) tienen un peso específico propio en el interior de la imagen total de los movimientos exterministas en Europa. Aquí nos contentaremos con la constatación casi resignada de que la moral normal está sobrecargada con la evaluación de complejos macro-criminales. Las pétreas columnas de cifras estadísticas ponen de manifiesto que a lo largo del siglo XX se produjeron entre dos o tres homicidios en nombre de la clase por cada homicidio en nombre de la raza.

De los modelos provocados en sentido antiburgués y que fueron propios del nacionalismo bélico –que bien se podría llamar «socialismo frentista»– surgieron los movimientos nominalmente «fascistas» en Italia y en otros lugares, movimientos que, en el marco de nuestras consideraciones, no se les puede caracterizar de mejor manera que como bancos populares de la ira. A juzgar por su fundamental rasgo funcional, también fueron puntos de recolección de protestas que manifestaban claras semejanzas funcionales con los partidos de izquierda, aunque con acentos populistas, regionalistas y gran-nacionales. Su anticapitalismo, convertido en espectáculo, siguió siendo una cuestión de fachada. La semejanza entre los movimientos comunistas y fascistas, a menudo advertida, se hace fácilmente comprensible a la luz del análisis psicopolítico. En ambos casos aparecen corporaciones de ira que alcanzan el nivel de grandes bancos. El fascismo es un socialismo en un país... sin pretensiones de complementos internacionalistas. Si se pone el acento en el colectivismo del frente y en el igualitarismo de la producción, se produce la constatación de que el fascismo es un socialismo sin proletariado[137] o, en su caso, un igualitarismo sobre base populista. Su *modus operandi* es la forja de la población en un motín thimó-

ticamente movilizado que, unificado, enloquece a través de la pretensión de grandeza en el colectivo nacionalista.

Los bancos nacionalistas de la ira del pueblo disfrutan de la ventaja psicopolítica de poder trabajar directamente con los movimientos del *thymós* patriótico sin tener que pasar por el rodeo de la idea universalista u otras ficciones que restan fuerzas. Esto contribuyó no poco al éxito de los movimientos militantes de resentimiento en los países perdedores de la Primera Guerra Mundial, sobre todo Alemania, dado que aquí la demanda de opciones para la precipitada transformación de ofensas en autoafirmaciones era comprensiblemente más fuerte. Si se toma en consideración que a los tiempos de posguerra les ha advenido desde siempre una función clave para la reorientación cultural de colectivos de lucha, se entiende la fatal deriva de la que fue presa la derecha alemana, después de 1918, cuando se resistió a la lección que se le había dado. También Italia se zafó de la tarea de ajustar las obras maestras de la propia cultura a la luz de la experiencia de la guerra. Cuando los aliados abrieron la puerta a los italianos para que se pasaran en el último minuto al campo de los vencedores, se les ofreció una oportunidad para saltarse el trabajo de revisión posterior al estrés y para huir hacia una heroica auto-sublimación[138].

Por lo demás sucedió lo que tenía que suceder. Era inevitable que las dos mayores empresas en el campo de la negociación política de la ira alguna vez tuvieran que identificarse mutuamente como competencia. Apenas se habían puesto recíprocamente en el punto de mira, declararon la guerra a la correspondiente otra parte como motivo prioritario de su existencia. El antibolchevismo de los movimientos fascistas y el antifascismo del Komintern limitaban casi *a priori* uno con otro. De la prioridad temporal y objetiva de los fenómenos comunistas derivó el antibolchevismo de los objetivos políticos de los movimientos nominalmente marcados como fascismos. Los radicales del ala derecha tenían ante los ojos el ejemplo de la competencia de izquierda cuando ellos empezaron a copiar sus fórmulas de éxito. Para los caudillos fascistas siguió siendo intranquilizador el que el rival oriental tuviera una ventaja nunca recuperable en el punto más sensible de la nueva política, a saber, en las acciones de asesinato de masas. Por el contrario, el comunismo se lo pensó dos veces antes de que reconociera su oportunidad en la movilización de todas las fuerzas para la lucha contra el competidor de derechas.

En efecto, las directivas de Stalin contra los movimientos radicales de derechas en Europa partieron de imposiciones irresistiblemente morales. Mientras el caudillo de los bolcheviques se presentaba al mundo como garante de la resistencia contra la Alemania nazi, a los enemigos de Hitler de cualquier color político que fueran se les proponía el antifascismo como la única opción moralmente defendible de la época, inmunizando de esta manera la Unión Soviética contra los críticos de dentro y de fuera[139]. Éstos tenían que temer ser denunciados como profascistas tan pronto como elevaran el mínimo reproche contra la política de Stalin. Cuán justificado estaba este temor lo demostró la propaganda dirigida por Stalin cuando nombró, en un abrir y cerrar de ojos, a Trotski y a Hitler como los peligros personificados para la patria del proletariado mundial.

Pero vayamos un paso más adelante para observar la formación del *thymós* revolucionario en su estadio primitivo: desde los «Decretos de Lenin acerca del Terror Rojo» del 5 de septiembre de 1918 se declararon deberes revolucionarios la toma de rehenes y los fusilamientos masivos de los «elementos hostiles a la revolución». Ya en 1919 se había llegado al medio millón de fusilamientos y, en el año anterior, el terror había alcanzado caracteres masivos: la checa publicaba con especial gusto las listas de los fusilados para agudizar en la población la tendencia a tales medidas. El tránsito de la rebelión contra el antiguo dominio del terror contra el propio pueblo y también contra los propios partidarios tibios produjo un clima que se aproximaba al «amorfismo» que Bakunin exigía. En agosto de 1918, Lenin, en alas de una fiebre activista, había enviado telegramas a todo el país en los que exigía la horca masiva de los campesinos opositores: «hacedlo de tal manera que el pueblo lo vea a cien verstas y tiemble»[140]. Con este mismo espíritu, Krilenko, Comisario del Pueblo para la Justicia, exige de sus subordinados liquidar manifiestamente a los inocentes: semejante procedimiento debería provocar la correspondiente impresión entre las «masas».

Al cálculo que basaba la expresión del Comisario no le faltaba profundidad: de todos estos excesos ¿no debería concluirse un día la justicia de la causa para la que estas víctimas habían sido necesarias? En sus conversaciones con Cheslav Milos, el poeta polaco Alexander Wat ha puesto de manifiesto la lógica del furor frío: «pero, ¿sabes?, se trata de una sangre abstracta, una sangre invisible, la sangre de la otra parte del muro... la

sangre que allí, a la otra parte del río, se derrama... ¡qué pura y grandiosa debía ser la causa por la que tanta sangre, sangre inocente, se derramaba. Esto ejercía una atracción nunca vista»[141]. Allí donde todo manifestaba una tendencia a lo desmesurado y masivo, ¿no era obvio también que se escogieran proporciones correspondientes en la aniquilación de enemigos? Ossip Mandelstam ya había comprendido en 1922 que la Unión Soviética estaba en trance de transformarse en un despotismo oriental. «¿Quizá somos realmente asirios y nos comportamos por consiguiente de manera tan indiferente frente al asesinato de masas de esclavos, prisioneros, rehenes y desobedientes?»[142]. Las estadísticas de ejecuciones que registran los historiadores proporcionan, con cifras despiadadas, información de cómo bajo la tiranía de Lenin, semana tras semana, se liquidaron más seres humanos sin proceso que en un siglo de tiranía de los zares con proceso.

Estas indicaciones encajan en el espacio de ambivalencias en el que se extraviaron innumerables *compagnons de route* del comunismo real. Se podría decir que el concepto de «compañía de viaje» es la figura política de aquello que Heidegger, desde un punto de vista de la ontología fundamental, ha designado como *Irre,* es decir, «extravío». Allí donde los hombres «se pierden» se están moviendo en una zona intermedia entre la maleza y la ruta. El mismo Heidegger fue, con sus momentáneas preferencias por el nacionalsocialismo, testimonio evidente de este estado de cosas. Dado que el extravío es un valor medio entre paseo y deriva, los viajeros y sus acompañantes llegan inevitablemente a un sitio totalmente distinto de aquel que se habían propuesto cuando emprendieron el viaje. El «ir con el comunismo» derivó en una camaradería producida por el extravío del camino, ya que presuponía aquello que en ningún momento se podía suponer: que los actores comunistas seguían un camino medio-civilizado para metas alcanzables. En realidad apoyaban una dictadura del desarrollo que, orlada idealistamente con un grado excesivo de violencia, quería producir lo que un Estado liberal habría podido lograr en más breve espacio de tiempo, de manera más espontánea y efectiva y, además, sin derramamiento de sangre.

Por lo que respecta a la jerga del antifascismo, estriba en la cronología de los sucesos el que Lenin no haya podido aprender su utilización. Cuando Mussolini, en octubre de 1922, organizó la «marcha a Roma» (su

partido hacía sólo un año que estaba representado en el Parlamento romano), Lenin acababa de volver a su mesa de trabajo después de dos ataques cerebrales. Cuando «el Duce» se erigió en dictador de Italia, el caudillo de la revolución había muerto como consecuencia del tercer ataque. Llegado el tiempo, el aparato de propaganda de Stalin, por el contrario, tuvo que reconocer su ocasión única en la proclamación del antifascismo. Para el primer Komintern, durante muchos años, tanto el fascismo como el nacionalsocialismo estuvieron *de facto* en una segunda línea de interés. Durante los años veinte estuvieron cubiertos por la imagen desfigurada del rival socialista o socialdemócrata del Oeste, en cuya denuncia se había especializado el movimiento comunista. Sobre todo se intentó hacerlo imposible a través de etiquetas injuriosas tales como «chovinismo social» o destruirlo mediante el reproche de mediania, mendacidad o pereza[143].

Esto fue sólo posible porque el odio contra la izquierda moderada se había desarrollado hasta convertirse en una idea fija de la izquierda radical. En medio de la confusión del otoño de 1918, Lenin se tomó tiempo para una tirada de casi cien páginas en estilo profesoral contra «el renegado Kautsky», cabeza de la izquierda parlamentaria europea. En ellas le dirigía el conocido reproche de que quería una revolución sin revolución, lo que pone de manifiesto hasta qué punto ya entonces la transformación práctica y el ejercicio de la violencia ilimitada eran para Lenin sinónimos[144]. Para la Tercera Internacional, constituida en marzo de 1919, la membresía sólo podía adquirirse a través de la entrega a la lucha contra la socialdemocracia como enemigo principal. Cuando pasó el tiempo para las alianzas defensivas contra los movimientos victoriosos de carácter nacional revolucionario, la dirección comunista en Moscú agudizó su óptica enfocándola a la imagen de las colecciones de ira en los otros, en los socialismos nacionales. En este momento, los socialdemócratas y los comunistas ya se acumulaban en los campos de concentración.

Reflejos de la lucha por el monopolio del *thymós* penetraron también en el pensamiento de los espíritus más sutiles de Occidente. En su *Über den Begriff der Geschichte*, de 1940, Walter Benjamin reprochaba a la socialdemocracia su inclinación a afirmar que ya las próximas generaciones habrían de gozar de mejores condiciones de vida. Mediante la orientación a próximos éxitos, objetaba él, a la clase trabajadora se le estaría cortando «el nervio

de más fuerza», dado que, a través de la educación para la paciencia evolucionista, olvidaba tanto «el odio como la voluntad de sacrificio»[145]. Con argumentos de esta calidad, el autor de las tesis del mesianismo histórico se ofreció a crear para el odio de clases, tan apreciado por el comunismo, nuevas clases sacerdotales. Quien se quiera hacer una idea de la fuerza de penetración de la seducción fascista de izquierdas –y del decente estímulo de la hiperinterpretación teológica de la historia que tenía lugar– debe tener en cuenta que incluso un autor del rango de Benjamin resultaba seducible por semejantes veleidades filosoviéticas que ensalzaban la violencia.

Quien, por el contrario, quisiera saber lo que se tiene que oír cuando la hiperinterpretación pasa el umbral de la indecencia con juego sonoro, desde los años veinte encuentra ejemplos a mansalva, no en último lugar en el campo de los teólogos políticos. Así, Paul Tillich, creyéndose suficientemente inspirado, se atrevió a afirmar que la decisión en favor del socialismo podría ser equivalente, en un determinado período, con la decisión por el reino de Dios. Según Tillich, el «período determinado» se identificaba con la era que inaugura la muerte de Lenin: en el año del Señor de 1932, el protestante alemán se vio llamado a comprender afirmativamente el *kairós* de Stalin.

Es un fenómeno bien probado en la historia de la religión que el Espíritu Santo, en su hálito libre, alcanza en ocasiones las altas velocidades del viento. La demostración de cómo puede provocar huracanes por encargo le estaba reservada al paráclito *frontman* Eugen Rosenstock-Huessy cuando narró sin más la historia de Europa como la epopeya del Espíritu Santo creador a través de las revoluciones. En el año 1951, este fosforescente teólogo laico consideró adecuado advertir acerca de la Unión Soviética: «Desde Rusia se nos crea de nuevo y se nos revoluciona porque allí la historia de la creación del hombre continúa... en Moscú tienen su sede los nuevos y dogmáticos Papas de nuestra salvación vital»[146]. Semejantes afirmaciones sólo pueden resultar plausibles gracias a que intérpretes iluminados todavía insisten, bajo las condiciones más difíciles, en su derecho a explicar la historia del mundo, hasta en sus más mínimos detalles, como historia de la salvación. Observadores profanos de semejantes victorias llegan a través de la probabilidad a la conclusión de que teología y acrobática deberían tener una raíz común.

La Tercera Internacional, fundada en 1919 y que desde el principio apareció como la ejecutora definitiva, propuso la exigencia de «integrar los partidos realmente revolucionarios del proletariado mundial». Con ello pretendía conferir al proletariado «un aparato propio» formado por sóviets que estuviera en situación de sustituir el Estado burgués. De esta manera había aparecido nada menos que un sistema de catolicismo proletario en la escena mundial. Inequívocamente, la relación entre el partido y los sóviets o consejos se había copiado de la relación existente entre la Iglesia romana y sus distritos locales. Después de algunos años se demostró, naturalmente, que del pomposo anuncio hecho el 6 de marzo de 1919, el «Manifiesto de la Internacional Comunista al Proletariado de todo el Mundo», no había quedado más que la promesa de que las luchas continuarían por tiempo indefinido. También la idea de un ejército de consejos o sóviets, proclamado en el *Manifiesto*, dio pronto paso a un aparato militar convencional que estaba en las manos de una dirección monológica del partido.

Al presentarse como «internacional de la acción», el Komintern subrayaba su exigencia de concentrar los dispersados potenciales de disidencia de las «masas» proletarias en un banco mundial de la ira. Éste prometía a sus clientes invertir el capital thimótico en proyectos revolucionarios para valorarlo en el sentido de un proyecto mundial literalmente católico y formulado «de acuerdo con el conjunto». El éxito de este banco se debería manifestar en la formación de un orgulloso proletariado y en la mejora global de sus condiciones de vida en la medida en que los intereses efectivos de las inversiones thimóticas de las «masas» se representan en la transformación de impulsos coléricos en orgullo y autoafirmación. No podemos explicar aquí por qué fue de otro modo. Es sabido que Lenin había partido de la esperanza de que la caída en Rusia, es decir, el cambio de régimen, debería actuar en poco tiempo como la señal detonante de revolucionarias revueltas mundiales, sobre todo en el proletariado alemán, cuyo comportamiento él consideraba fundamental. Esta valoración poseía un núcleo semirrealístico: de hecho existían dos grandes potenciales de protesta en el hemisferio occidental y la cuestión alemana era indiscutiblemente de una importancia determinante. Sin embargo, las energías disidentes tomaron más bien la forma de revolucionarios movimientos de recolecta nacionalista, sobre todo en la Italia de Mussolini y en el espectro de radicales de

derechas en la infeliz república de Weimar; y esto por motivos que a la luz del análisis psicopolítico son inteligibles.

Desde el principio, el temprano giro terrorista de los acontecimientos rusos dejó clara una cosa: el nuevo banco central no se podía conformar en ningún tiempo con las reales imposiciones de su clientela. Dado que los depósitos efectivos de ira de los proletariados soviéticos eran demasiado pequeños para el propósito que se pretendía, tuvieron que añadirse los necesarios activos mediante las imposiciones obligatorias de las enormes «masas» de campesinos. Ciertamente también aquí eran previsibles generosos potenciales de disidencia y de cólera. Nada hablaba a favor de que éstos hubieran sido añadidos al *fundus* comunista dado que los intereses de los pobres campesinos apenas mostraban un común denominador con los de la marginal masa trabajadora marxista. Por no decir la de los comisarios que dictaban.

En esta situación, la dirección echó mano del banco mundial de la ira, masivamente descapitalizado, para una estrategia de chantaje mediante el cual se quería obligar a las «masas» de campesinos renuentes a hacer depósito de sus ahorros thimóticos en él. El secreto de la administración de la Revolución rusa consistía en aportar las cantidades de ira que faltaban mediante créditos obligatorios. Consecuentemente se produjeron enormes cantidades de temor explotable al igual que una chantajeada disponibilidad a simular apoyo para los proyectos de la política revolucionaria de la ira. En este punto, las analogías entre la política de la redención católica y el evangelismo comunista son impresionantes.

Se debería considerar como el gran éxito de la Revolución rusa el que fuera capaz de conseguir una amplia ola de simulaciones de apoyo. A este efecto se debe el descubrimiento según el cual el presumible odio de clases no debe estar a mano de manera incondicional como legitimación de la política revolucionaria, al igual que tampoco la religión institucionalizada tiene la fe real como presupuesto. También el sentimiento se podía producir de manera artificial, bien fuera a través de la agitación o las medidas movilizadoras, bien fuera a través de la obligación de aplaudir los proyectos de lucha del partido. Jean Baudrillard habría podido derivar su «teorema del simulacro» tanto del ejercicio cultural contemporáneo como del comunismo en el ejercicio del poder estatal.

Sólo a través de la simulada maniobra de movilización en la dirección soviética, el Komintern fue capaz de gestionar el banco mundial de la ira.

En vista del apoyo a la empresa del banco de la ira, conseguido masivamente a través del chantaje, fue evidente que los clientes no volverían a ver sus depósitos: los frutos de la ira, que en realidad eran frutos del miedo ante los políticos de la ira, deberían, como es bien sabido, utilizarse para un sistema de capitalismo estatal que tendría que posponer el reparto de sus intereses por tiempo indeterminado, es decir, para siempre.

Dado que la aprobación conseguida a través del chantaje del miedo no bastaba para aguantar la dictadura desarrollista soviética, se hizo perentorio crear un catálogo de imágenes positivas en las que los afectados por la revolución, inicialmente sólo de manera pasiva, pudieran invertir sus propias ambiciones y fantasías. Esta tarea fue emprendida por los dirigentes de la psicopolítica bolchevique no carentes de sentido para las realidades thimóticas. Para producir la necesaria medida de orgullo colectivo activaron algunas de las más poderosas imágenes místicas del nuevo tiempo: en primer lugar el complejo Prometeo, que desde siempre había sido característico para el fundamental ambiente tecnófilo de la Modernidad burguesa; después el orgullo por las grandes acciones de la técnica soviética y de su urbanismo –recuérdese el culto por el Metro moscovita– y, finalmente, la figura del atleta que a través de sus rendimientos defiende el honor del colectivo. La deportivización del rendimiento industrial avanzó tanto en la ideología soviética que en los tristemente famosos trabajadores estajanovistas –pesos pesados de la realización de los planes quinquenales–, la figura del proletario se solapaba con la del vencedor en la competición en el estadio. No por ello podía el orgullo artificialmente avivado de los miembros de los komsomoles, las organizaciones juveniles que habían jurado fidelidad a Stalin y que se apuntaban libremente a la batalla de la producción, hacer olvidar de nuevo totalmente la mezquindad de las situaciones. La sensibilidad de los funcionarios frente a la más mínima crítica traicionaba la labilidad de la situación. A veces bastaba una frase objetivamente correcta y aparentemente inofensiva, como la de que el calzado soviético fuera de menor calidad, como para que cayera sobre el que así se expresaba la deportación a uno de los innumerables campos de castigo.

La característica decisiva de la nueva economía del afecto consistía en someter a los clientes a un lazo de obligación con el instituto de colecta. Sobre la base de la eliminación de toda oposición, ya no pudieron jamás retirar más sus activos de ira del partido y depositarlos en otra empresa.

Si el banco hubiera pagado los créditos de miedo y de esta manera hubiera posibilitado a sus clientes una libre decisión, los impositores soviéticos habrían retirado cuanto antes sus haberes de los institutos comunistas y los hubieran invertido en proyectos menos despóticos. De esta manera, un cierre de la cuenta hubiera significado la separación del partido... con las correspondientes consecuencias. Este ingreso obligatorio de los impositores en el sistema revolucionario de adhesión de clientes es lo que se puede denominar, de manera no del todo inadecuada pero por lo demás cuestionable, con el concepto de «totalitarismo». Totalitario es la retro-transformación del cliente en el siervo de la empresa.

Después de todo esto se entiende que el Terror Rojo, se conciba como episodio o como época, no fuera un mero mal inevitable de un «período de transición». El régimen soviético dependía, por motivos de principio, de la constante regeneración del terror. Sin la confiscación de los potenciales thimóticos de los más amplios estratos, los cuadros bolcheviques apenas habrían podido mantenerse en el poder ni medio año. No se puede hacer responsable del éxito de la línea dura al carácter rígido de Lenin, por muy a menudo que se haya protocolizado la impaciencia del caudillo del partido y de la revolución por parte de sus testigos y víctimas. En realidad, la represión de toda oposición era una simple necesidad del negocio si el partido no quería abandonar su pretensión de ser la representación única de las energías thimóticas de las «masas» en su ámbito de dominio. Esto lo debía a su autorretrato como representación del conjunto de la verdad acerca de la «sociedad» ante la «sociedad»: en esto era equiparable a un segundo catolicismo. Por eso, el sistema comunista estuvo a las puertas del colapso como si palideciera su auto-hipnosis universalista. Tan pronto como logró el poder, tuvo que confiscar todos los medios de expresión de la autoestima y, dado que existe una evidente relación entre propiedad y autoestima, la eliminación de la propiedad fue el camino más seguro para humillar a los camaradas del Imperio soviético. Si el sistema debía dominar de manera exitosa, no podía darse ningún núcleo no bolchevique que articulara el *thymós* en el propio país. Para hacerse con el monopolio del comunista banco de la ira, del orgullo y del capital de disidencia de la población captada, desde la perspectiva de los monopolistas, era absolutamente necesario cortar el paso, tanto a los grupos como al individuo, hacia las fuentes alternativas de auto-consideración[147].

Todavía hoy, tras decenios de deshielo y de desovietización, están atmosféricamente presentes en el universo poscomunista las consecuencias a largo plazo de estas expropiaciones psíquicas. Sobre la base de una práctica de profundo despotismo, al que pertenecían la expropiación de la ira, el quebrantamiento del orgullo y la aniquilación de la oposición durante varias generaciones, en el ámbito de poder del leninismo y estalinismo surgió un clima de degradación que todo lo dañaba, lo que hace pensar en el perverso diagnóstico de Oswald Spengler acerca de los *felahim* de civilizaciones quemadas. Se toleraba el régimen político como una perversa adicción del destino a los terribles inviernos rusos. Si se quería retrotraer el clima soviético a las contribuciones de algunos activistas, entonces se chocaba, entre otras cosas, con la figura de funcionarios como Lasar Kaganowitsch, una de las más monstruosas criaturas de Stalin, del que se sabe que, con solemne insistencia, exigía de los revolucionarios la entrega de la auto-consideración y de la sensibilidad[148]. En esta atmósfera se transformaba el pueblo ruso en un colectivo de místicos pasivos a los que el Estado facilitaba esta auto-tarea. El artista Ilya Kabakov ha evocado, en una conversación autobiográfica con Boris Groys, la aptitud fundamental de la sociedad rusa antes y después de la muerte de Stalin: «El poder soviético fue aceptado como una tormenta de nieve, como una catástrofe climática». «En medio de aquella pesadilla vital teníamos el dulce sentimiento de que todos vivían así»[149].

La rethimotización de la «sociedad» postsoviética se manifiesta, sobre la base de la pobreza de recursos físicos y morales, como una empresa a largo plazo. Ésta podía venir inicialmente sólo a través del nacionalismo: en Rusia, una idea más bien nueva[150]. Conocedores de la situación actual informan de que la «sociedad» rusa por el momento no tolera, como quizá se podría suponer, el consumismo sin límites, sino que se ha prescrito un diario *bellum omnium contra omnes*. La vuelta a los auto-afirmativos estilos de vida se realiza más bien como *mobbing* generalizado. Este diagnóstico permite un favorable pronóstico: en un país en el que cada uno ha perdido el respeto del otro –ya que todos y cada uno vivenciaron al otro en situaciones indignas–, el nuevo florecimiento de una robusta grosería de todos contra todos podía representar una señal de recuperación.

Creación de ira mediante los préstamos de guerra

En las precedentes consideraciones hemos comentado cómo el proyecto revolucionario de Lenin estaba marcado por una masiva carencia de capital thimótico. La inevitabilidad de esta carencia resultaba de la situación histórica. En efecto, alrededor del año 1917 no escaseaban en absoluto los sentimientos anti-zaristas. También se podía suponer un gran reservorio de aspiraciones orientadas hacia la democracia, la autogestión y la libre circulación y distribución de la tierra. Sin embargo, estas tendencias, que o bien podrían despertarse o bien fortalecerse, estaban bastante lejos de armonizar con los forzados conceptos de desarrollo de capitalismo de Estado de la doctrina leninista de la transición. En el lenguaje de los *insider* de la revolución, este diagnóstico fue confirmado a través de la referencia a la todavía deficiente conciencia de clases. Naturalmente, estas situaciones no podían pasar desapercibidas al propio Lenin. Por eso, si quería dar coherencia a sus visiones, dependía de la expectativa de una pronta revolución proletaria en Alemania, de la que él se prometía un aumento más que suficiente de la base rusa de capital. Al no llegar ésta y, tras el asesinato de sus líderes, derrumbarse sus débiles comienzos, la necesidad de movilizaciones alternativas del *thymós* en Rusia se hizo crítica.

Ya se ha aludido al papel fundamental del terror en la creación de un amplio apoyo a los objetivos de la revolución. A él se añadiría pronto un frente de cultura revolucionaria en el que se luchaba por la producción masiva de las ideologías deseadas a través de la más intensiva propaganda y de la monopolización de la producción mediante planes de enseñanza y planes que habían sido indoctrinados desde el punto de vista bolchevique. Con estas campañas coincide el auge de las vanguardias artísticas rusas a las que sólo puso fin la nueva y rígida política cultural que se instauró tras la toma del poder por Stalin. Todavía más rica en consecuencias fue la creación de solidarios colectivos de estrés de lucha que produjeron la situación de pasivos de homogeneización thimótica a través de las comunes percepciones del enemigo.

A la luz de la lógica psicopolítica se puede afirmar sin exageración que, en sus primeros años, la Revolución rusa se salvó gracias a la contrarrevolución, lo mismo que la Revolución china tuvo que agradecer final-

mente su triunfo a los japoneses que, como consecuencia de la invasión de China (de 1937 a 1945), crearon los presupuestos bajo los cuales las débiles reservas comunistas se fortificaron a través del flujo masivo de movimientos nacional-patrióticos. Tras la victoria de sus tropas, Mao Zedong no ha ocultado que el comunismo chino no habría recuperado las posiciones perdidas sin el asalto japonés. Tuvo el humor suficiente como para manifestar a los visitantes japoneses que China debía a su país un eterno agradecimiento.

Observaciones como éstas testimonian la suposición de que también la *realpolitik* thimótica sigue leyes propias. Los directores del nuevo banco mundial estaban condenados a buscarse apoyo allí donde, por motivos de estrés biológico y de dinámica cultural, más fácil era: en las fuentes del orgullo, la ira y la autoafirmación de las comunidades de lucha nacionalmente sintetizadas. Por ello era necesario ampliar desde el principio la base del capital del banco mundial de la ira –junto con los préstamos producidos por el terror en el miedo– a través de la movilización de la thimótica patriótica. No en vano, Lenin evocaba con gusto la imagen de Rusia como una «fortaleza sitiada». Si bien el experimento soviético se realizó en un horizonte pos-nacional, la representación de la patria amenazada era una matriz imprescindible para la producción de energías combativas. Sin embargo, el concepto de patria fue siempre interpretado desde perspectivas internacionalistas, dado que la Unión Soviética, la patria de los trabajadores, representaba un cuerpo híbrido que comprendía tanto un territorio como una idea. El ominoso concepto de «socialismo en un país» ofrecía sólo una solución de urgencia en vistas del testarudo retraso de la revolución mundial. Contenía la confesión de que las reservas thimóticas que se necesitaban con urgencia sólo se podrían obtener de un colectivo de estrés de lucha críticamente amenazado.

Ciertamente, la lucha contra el enemigo nacional ha poseído desde siempre una alta ventaja de plausibilidad. En caso grave aparece, a juzgar por las experiencias históricas, como natural e inevitable. Esto nadie lo sabía mejor que Karl Marx, quien, en vista del aventurerismo político de los *comunards* parisinos de 1871 –que en medio de la guerra contra Prusia emprendieron un golpe de Estado contra el gobierno burgués de Francia–, anotaba con acritud:

> Cualquier intento de derrocar el nuevo gobierno cuando el enemigo casi está llamando a las puertas de París sería una estupidez desesperada. Los trabajadores franceses deben hacer su deber como ciudadanos[151].

Junto a esto, también una guerra civil puede generar las motivaciones más extremas en el caso de que el frente contra los enemigos interiores esté marcado desde el punto de vista moral de manera suficientemente clara. Dado que, a partir de 1921, tras la finalización de la guerra civil, los bolcheviques no tenían a disposición ningún enemigo suficientemente exterminable, tuvieron que endeudar sus thimóticos préstamos de guerra y abrir un nuevo frente a partir del espíritu de la mera movilización.

Con esta operación empezó el capítulo más oscuro en la historia, lleno de sombras, de los negocios revolucionarios de la ira. Estamos hablando del audaz cambio de dirección de la ira de las «masas», que ahora se orientó contra los campesinos más pudientes de la Unión Soviética, sobre todo los de Ucrania que, bajo el nombre de *kulaks,* se hicieron tristemente célebres al formar, todavía hoy, el más grande colectivo de víctimas del genocidio en la historia de la humanidad, y al mismo tiempo un grupo de víctimas que son las que menos pueden defenderse frente al olvido de la injusticia cometida con ellas.

De acuerdo con la doctrina marxista, la dirección soviética estaba obligada a ver en el campesinado del país una clase productora parcialmente análoga a la del proletariado. Sin embargo, dado que pertenecía al universo preindustrial, formaba una categoría de productores de un falso tipo, del que se sabía claramente que estaba condenado históricamente al ocaso. De esta manera, los campesinos de Rusia y de los Estados soviéticos estuvieron ya pronto y por motivo doble en el punto de mira de los revolucionarios: en primer lugar, en cuanto encarnación de un estado de retroceso escandaloso que sólo se podía echar del mundo a través de medidas de modernización; en segundo lugar, como productores de alimentos a los que, desde el primer momento de la revuelta, los elementos revolucionarios dirigieron sus miradas. El mismo Lenin dio el tono áspero a la política con los *kulaks* al poner en primera fila a los campesinos independientes junto a la burguesía, el clero («cuanto más representantes de la clerecía revolucionaria fusilemos tanto mejor») y los reformadores mencheviques como clases a liquidar. Sólo gracias a que mientras tanto se retornó orde-

nadamente a los compromisos de la economía dineraria (en el marco de la nueva política económica después de 1921) los grupos arriba mencionados pudieron darse un respiro temporal.

Éste tuvo un fin definitivo cuando Stalin, en torno a 1930, hizo girar la rueda hacia atrás, hacia una economía dirigida pura. Desde entonces, la liquidación del campesinado como clase ascendió en la agenda revolucionaria de manera decidida, dado que en el marxismo regular no había ningún recurso para medidas represivas contra el campesinado en cuanto tal. Stalin, tomando las directivas de Lenin, se vio obligado a extender el esquema de la lucha entre la burguesía y el proletariado de manera tan amplia que incluyó una imprevista y especial lucha de clases: la que existía entre los estratos más pobres y los no tan pobres o, en parte, estratos pudientes de la población campesina. De repente, estos últimos tuvieron el más que sospechoso honor de ser declarados sustitutos de la burguesía ya extinguida e, incluso, de convertirse en un representante del «capitalismo en la agricultura». En consecuencia, la nueva movilización se dirigió contra aquellos campesinos que, en medio del general desastre económico (desde 1917 hasta 1921 el número de muertos por hambre en el Reich de Lenin había ascendido a más de cinco millones), estaban en situación de mantener una economía medianamente exitosa. Por razones fácilmente comprensibles, estos grandes campesinos no manifestaron ningún entusiasmo cuando los funcionarios del Estado revolucionario confiscaron sus cosechas. Sus vacilaciones en la entrega de su base de vida fueron calificadas como sabotaje y se castigaron como correspondía. La ominosa colectivización de la agricultura bajo Stalin perseguía simplificar la confiscación de las cosechas comenzando por la producción.

La «dekulakización» o exterminio de los *kulaks* de los primeros años treinta, que sólo en el invierno del hambre de 1932-1933 costó la vida a ocho millones de personas, significaba una cesura psicopolítica en la gestión financiera de la dirección del banco de la ira. Para su realización no sólo se movilizaron aquellos aspectos que en el principio de las transformaciones de 1917 habían desempeñado un papel importante; también lo hicieron el odio antizarista existente en amplios estratos de la población, la ira de los trabajadores contra la burguesía marginal, el idealismo moral de los ilustrados y el sentimiento patriótico de las masas campesinas. A partir de 1930, en la política frente a los *kulaks* por parte de Stalin, que culminó en

deportaciones exterminadoras y decisiones provocadoras de hambrunas genocidas, se aplicó la parte oscura del *thymós* popular: el resentimiento, la envidia y la necesidad de humillar a los, aparente o realmente, mejor situados en cuanto supuestas fuerzas impulsivas en la regulación del negocio de la empresa revolucionaria.

Si está permitido narrar la historia de los sucesos en la Unión Soviética como el drama de la inocencia perdida de la Revolución, entonces la reorientación del odio contra los grandes campesinos a partir de 1934 y contra los así llamados campesinos medios (los que poseían hasta dos vacas) en la estalinizada Unión Soviética marca el paso hacia una abierta psicopolítica de energías sucias. En su transcurso, la clase de los medio-hambrientos fue enviada contra la clase de los que todavía podían alimentarse en la batalla, bajo el pretexto de que ésta sería la forma más actual de la lucha revolucionaria en la patria del proletariado mundial. La justificación para ello la suministró Stalin de propio puño y letra al aportar él mismo, cabalgando en el palo de escoba de una solitaria iluminación, un nuevo análisis de las clases: como consecuencia de esto y en nombre de los clásicos marxistas, se apeló a la liquidación de los *kulaks* como clase. *Kulak* o gran campesino se consideraba a aquel que producía lo suficiente como para poder alimentar a la propia familia y a algunos trabajadores ayudantes, con algunos excedentes ocasionales que podían llegar a venderse en los mercados semanales o en el comercio urbano. En el futuro, esta injusticia ejercida sobre las masas trabajadoras no debería quedar sin censura. Para vengar esto se demostró lo que el terrorismo del propio país podía rendir[152].

La lección no entendida de los procesos se ocultaba bajo la arbitraria ampliación del concepto «lucha de clases». De repente ya no se habló más de que la época burguesa habría «simplificado» los contrarios de clase en una clara oposición entre burguesía y proletariado, tal y como el *Manifiesto comunista* establecía. Una vez que Stalin había elevado a los *kulaks* al rango de una «clase» y la había marcado con el predicado de contrarrevolucionaria, esta burguesía, representativa de la que apenas había existido y había sido rápidamente eliminada, fue entregada al exterminio de la noche a la mañana. A partir de entonces, para todos los que quisieran saberlo resultaba evidente que con cualquier tipo de «análisis de clase» iba virtualmente unida la demarcación de los límites en los que se enfrentaban los liquidadores y los liquidados. También Mao Zedong apareció con un nuevo análi-

sis de clases cuando, durante la gran revolución cultural, quiso excitar a la juventud china contra la «clase» de los viejos.

Aquí no se está hablando sólo del refinamiento terminológico. Quien después de Stalin y Mao sigue hablando de clases hace una afirmación sobre los grupos de delincuentes y de víctimas en un genocidio, potencial o actualizado, de clases. «Clase», tal y como los más inteligentes marxistas desde siempre supieron, es sólo en superficie un concepto descriptivo de la sociología. En realidad, a él le adviene principalmente una realidad estratégica, dado que sólo su contenido se materializa a través de la formación de un colectivo en lucha (una unidad de cooperación de estrés máximo formado confesional o ideológicamente)[153]. Quien positiva y, *eo ipso*, performativamente lo utiliza, encuentra finalmente una afirmación acerca de quién, a quién y bajo qué pretexto está justificado eliminar[154]. Todavía el público no ha tomado conocimiento de que el «clasismo» prevalece sobre el «racismo» en lo que se refiere a la liberación de energías genocidas en el siglo XX.

Lo que confiere a los procesos motivados por las improvisaciones de Stalin su significado inquietante es la ligereza con la que los líderes del Partido Comunista soviético consiguieron provocar en los innumerables participantes en el perverso juego aquella envidiosa embriaguez que hace a los que la portan apropiados para fungir como ayudantes en la disolución de «clases» desvaloradas. Acerca de los motivos que movieron a los dispuestos ayudantes de Hitler, la investigación ha alumbrado numerosas explicaciones; por lo que respecta a los ejércitos de ayudantes de Stalin, la investigación se mantiene oculta en las catacumbas de la historia. Efectivamente, en los genocidas excesos en nombre de la clase se pone de manifiesto en qué medida el «lazo social» evocado por los sociólogos siempre se ha tejido con el odio que vincula a los que llevan la desventaja con los aparente o realmente privilegiados. Donde la envidia sobrevuela el hábito de la justicia social, aparece un placer por la degradación que ya es la mitad del exterminio. De esta degradación –que ni siquiera los procesos de Moscú pudieron superar– el sistema bolchevique no se habría recuperado jamás a menos que el estalinismo no se hubiera salvado por la guerra que Hitler declaró a la Unión Soviética. La ira de idealización de sus agentes y simpatizantes nunca habría alcanzado para compensar el tenebrismo del experimento soviético en conjunto si en el país hubiera podido tener lugar

una adecuada y oportuna ilustración sobre los procesos. Durante aquellos años, el imperativo anti-Hitler procuró que, con relación a la crueldad del estalinismo, el interés por la no-percepción ganase el primer plano, incluso entre sus partidarios y simpatizantes occidentales, que se aferraban a su intocabilidad, fuertemente ideologizada, apoyándose en los hechos. Numerosos partidarios de la nueva izquierda en Occidente se mantendrían en esta querida fase de niebla hasta el *shock* Solzhenitsin, de 1974. Sólo con la aparición del *Archipiélago Gulag* y gracias a los escritos de los *nouveaux philosophes* se impuso una óptica distinta, si bien ya muchos portavoces de la eterna militancia, incluso entonces, se limitaron a modernizar la protección de su ignorancia.

Después del 22 de junio de 1941, a lo largo de la campaña rusa de defensa militar contra los invasores alemanes, se pudo comprobar una vez más que, gracias a la provocación del *thymós* nacional, las más poderosas energías bélicamente cooperativas se liberaban en un colectivo atacado, incluso aunque, en el frente interior, éste haya alcanzado la más profunda degradación –o quizá sólo entonces, en la medida en que la guerra entre las naciones pueda conllevar una cierta recuperación de la infamia ideológica. De aquí que fuera inicialmente aceptada por todos la propaganda de Stalin que designó la batalla contra los ejércitos de Hitler como la gran guerra patria, en consciente analogía con aquella otra «guerra patria» de los rusos contra Napoleón en 1812. La amarga ironía de la historia se descubrió sólo cuando el heroísmo y la disponibilidad al sufrimiento del pueblo ruso y de sus pueblos aliados fueron puestos, una vez ganada la guerra, en la cuenta del antifascismo.

Dado que el comunismo, en cuanto poder de movilización, como bien ha expuesto Boris Groys, de entrada se realizó exclusivamente en el medio del lenguaje[155], no es de extrañar si también en este punto su éxito se manifestó sobre todo en la aplicación de una estratégica regulación lingüística. Por motivos perfectamente comprensibles, ésta no alcanzó mucho más allá de la esfera de los dictados soviéticos. La ingeniosa auto-representación del fascismo de izquierdas como antifascismo fue, en todo el ámbito de influencia del estalinismo y, más allá, de la nueva izquierda, el juego lingüístico predominante de la época de posguerra, con efectos a tan largo plazo que en las disidentes subculturas del oeste, sobre todo en Francia e Italia, se pueden seguir hasta en la actualidad. No se dice nada exagerado

si se designa la huida de la izquierda radical al «antifascismo» como la maniobra más exitosa desde el punto de vista de la política lingüística del siglo XX. Se sobrentiende de estas premisas que fuera y siguiera siendo fuente de bienvenidas confusiones.

La continuación que de este juego hizo la izquierda occidental después de 1945 derivó sobre todo de la necesidad de una auto-amnesia autocomprensiva. A este imperativo se subordinaron la elaboración del pasado y la búsqueda de las fuentes del fascismo, con lo que desde el principio se bloqueó el retroceso a la contribución inicial de Lenin con una proyección de pensamiento. La razón por la que la izquierda necesitaba esta condescendencia se puede aducir sin mayor dilación. En vista del terrible balance del estalinismo, ésta tenía que retocar, disculpar y relativizar un exceso de faltas, de omisiones e ilusiones. Los compañeros de viaje bienintencionados sabían lo que no querían saber... y sabían aquello de lo que en el momento crítico no habían oído nada (Sartre, por ejemplo, conocía los diez millones de prisioneros en los campos soviéticos y calló para no salir del frente antifascista). Sus siempre problemáticas cooperaciones con los manipuladores moscovitas, el no querer ver las primeras muestras y la amplitud creciente del Terror Rojo, su simpatía tuerta con la causa comunista profundamente comprometida en la teoría y en la práctica: todo esto exigía urgentemente comprensión, explicación y perdón. Naturalmente, la absolución debía ser impartida por la propia gente y desde su propio inventario ideológico, dado que las instancias independientes que habrían podido otorgar el perdón no estaban a disposición.

No se puede afirmar que la extrema izquierda de Europa después de la Segunda Guerra Mundial se haya contenido. En el profundo sentimiento de sí misma escaló alturas vertiginosas de liberalidad. En la medida en que sin cesar sacaba a relucir su antifascismo, reclamaba junto con la legitimidad histórica básica –la de haber pretendido hacer algo grandioso– el derecho a continuar allí donde habían quedado los revolucionarios de la época anterior a Stalin. Se inventó una elevada matemática moral según la cual tiene que pasar como inocente quien puede demostrar que otro ha sido más criminal que él mismo. Gracias a semejantes cálculos, Hitler avanzó hasta constituirse para muchos en salvador de la conciencia. Para apartarse de las afinidades del propio compromiso con relación a las premisas ideológicas de las más amplias acciones de asesinato de la historia de

la humanidad, se escenificaron procesos espectaculares de historia de las ideas en los cuales todo iba a cargo de aquel cabo primero de la Guerra Mundial que había llevado a cabo la realización de Occidente. Gracias a las desmesuradas formas de crítica cultural –como reconducir Auschwitz a Lutero y Platón o la criminalización de la civilización occidental en conjunto– se intentaron borrar las huellas que delataban qué cerca se había estado de un sistema genocida de clases.

La inteligente distribución de la vergüenza no ha fracasado en su eficacia. En efecto, se llegó hasta el punto de denunciar toda crítica al comunismo como anticomunismo y éste como una continuación del fascismo con medios liberales. Cuando, desde 1945, ya no se daban abiertamente ex fascistas, no faltaron todavía paleo-estalinistas, ex comunistas, comunistas alternativos e inocentes radicales del ala extrema que llevaban la cabeza tan alta como si los delitos de Lenin, Stalin, Mao, Ceaucescu, Pol Pot y otros líderes comunistas se hubieran cometido en el planeta Plutón. El análisis thimótico hace comprensibles estos fenómenos. Los mismos hombres que con buenas razones están demasiado orgullosos por la realidad –*on a raison de se révolter*– muchas veces, y por motivos no tan buenos, están demasiado orgullosos por la verdad.

El maoísmo: la psicopolítica del furor puro

A quien se hubiera creído que la dirección de las energías thimóticas llevada a cabo por la administración de la ira estalinista había alcanzado ya un grado insuperable en la *Realpolitik* de la sangre fría, la historia del maoísmo le instruirá mejor por una doble vía. La primera lección estriba en el invento, llevado a cabo por Mao Zedong, de una nueva especie de guerrilla que tuvo su mejor prueba de fuego en la época de la guerra civil entre 1927 y 1945 y que sirvió de inspiración a los numerosos ejércitos de liberación del Tercer Mundo en los años sesenta; la segunda estriba en la revolución cultural de los años sesenta, de triste recuerdo, en la que en lugar de la guerra entre clases sociales apareció un desencadenamiento del odio de los jóvenes revolucionarios contra la más antigua generación de los portadores de la cultura. También aquí los problemas de la administración de la ira constituían el centro del asunto. Desde el primer momento lo que

marcó la política de Mao fue una metódica sustitución de las deficitarias energías revolucionarias por un furor grupal provocado e instrumentalizado por una dirección político-militar.

La fama de Mao va unida principalmente a sus admirables rendimientos como cabeza estratégica de la guerra civil en la que, durante veinticinco años, se había luchado por el poder en la China posfeudal. Los protagonistas de esta lucha épica, el Kuomintang y los comunistas cooperaron en un primer momento, desde 1924 hasta 1927, y más tarde, desde 1937 hasta 1945, en la primera fase del común procedimiento contra los señores de la guerra en las provincias del país y, en una segunda, contra los invasores japoneses. De 1927 a 1936 y de 1945 a 1949 se enfrentaron, en parte aparentemente, en parte realmente, como enemigos irreconciliables. Los años de aprendizaje militar de Mao habían empezado en la resistencia de las tropas comunistas contra el dominio único del general nacional-revolucionario Chiang Kai-Chek, quien, después de la batalla de Shanghai de marzo de 1927, batalla de triste recuerdo, contra los comunistas, hasta entonces aliados, había acaparado todo el poder para sí. André Malraux en su novela *La condition humaine*, de 1933, ha elegido el ataque de los soldados del Kuomintang contra los comunistas de Shanghai como acción de fondo para configurar una escena penetrada de odio y de activa desesperación. Ante esta locura, la idea del absurdo compromiso fue ganando un perfil que, después de 1945, en la variante sartriana, habría de arrojar sus sombras sobre la inteligencia europea.

Las intuiciones estratégicas de Mao Zedong partían de la comprobación de que la difusa cólera antifeudal de las masas campesinas chinas formaría una base insuficiente para las tropas ascético-heroicas que él necesitaba. Dado que para Mao nunca podía tratarse de la organización de un movimiento de proletariado industrial –China estaba en este aspecto todavía menos desarrollada que la Rusia del año 1917–, chocó muy pronto con el problema de que con meras energías campesinas sería imposible construir una eficiente maquinaria de guerra. La solución consistía en el esbozo de una doctrina de guerrilla que estuviera basada en la lucha de pequeñas tropas móviles contra las masivas bandas del poder estatal. Se asentaba sobre el principio, tan sencillo como efectivo, de utilizar la superioridad del contrario como fuerza de palanca para la elevación de las propias fuerzas. Mao observaba cómo la brutalidad del aparato militar

estatal dirigido por Chiang Kai-Chek impulsaba a las sublevadas multitudes de habitantes del campo al necesario grado de desesperación como para defenderse al máximo, bajo la apropiada dirección, contra los invasores armados del propio suelo.

Mientras sacaba de todo ello las últimas consecuencias, Mao se iba convenciendo de que, para los débiles, la movilización de lo más extremo es la clave para el éxito. Esto podía suceder, naturalmente, como él enseñaba, no sólo a través de una «revolucionaria guerra agraria». Mucho más apropiado para la gran movilización deseada sería una guerra nacional y para ello la invasión japonesa de 1937 le suministraría las condiciones óptimas. Sebastian Haffner ha designado este importante giro de la historia de la guerra como la invención de la «guerrilla total», en clara alusión a la histérica proclamación de Goebbels de la «guerra total». Mao no ha hecho nada más que demostrar que también la guerrilla es escalable hasta sus últimas consecuencias.

En un lúcido comentario a los escritos de teoría bélica de Mao Zedong, Haffner ha destacado la explotación de la guerra nacional para los fines de la guerrilla revolucionaria como una innovación que hizo época. Su principio consiste en la movilización total de luchadores radicalizados que se oponen a unas tropas superiores pero medianamente motivadas. Decisivo al respecto es la decisión del caudillo de cortar en toda batalla cualquier posibilidad de retirada a las propias tropas, para así exponerlas a una absoluta situación de estrés. De esta manera se podría decir que en cierto modo la guerra se proyectaba, poco más o menos, sobre el plano molecular. Incluso la más pequeña aldea que se viera sorprendida por la guerra tenía que transformarse, según la voluntad de los comandantes, en un reactor de desesperación dispuesto para el sacrificio. El lema electoral de Mao rezaba: «La fuerza de China estriba en su más extrema necesidad»[156]. La guerra popular revolucionaria quería representar un diario plebiscito de la disposición al exceso. Gran caudillo sería, por consiguiente, el estratega que llevase a sus tropas exclusivamente allí donde su furor desesperado prometía la victoria.

Mientras que para Clausewitz la guerra es un acto de violencia perpetrado contra un enemigo con objeto de obligarle a la realización de nuestra voluntad, Mao parte del axioma de que la guerra no es nada más que el procedimiento de mantenerse y aniquilar al enemigo. Ésta es la definición

de la guerra de la época bio-política, que ve poblado el escenario mundial por complejos vitales en competencia. En ello, *nota bene,* la competencia no se entiende como la apelación a un juicio del mercado sobre el producto más utilizable, sino como un concurso de aniquilación en el campo de batalla de las vitalidades. Gracias a esta agudización se había encontrado el camino para superar los rasgos de *amateur* que habían señalado la actuación terrorista de los revolucionarios bakuninistas y así sustituirlo por un exterminismo consecuente, tal y como, por lo demás, sólo se le conocía gracias al concepto de lucha de razas propuesto por Hitler y a su transformación por el Estado fascista (y, en todo caso, por los imperativos de la decimación global, apenas ocultos, que guiaron a Lenin y Sinoviev).

Con la guerrilla total de Mao va unida una imagen de «crecimiento» que permite a las células, en un principio sólo débilmente luchadoras, corromper paulatinamente el cuerpo del enemigo en la medida en que ellas se multiplican a sí mismas de manera imperceptible pero constante. Se podría hablar del modelo de guerra que sigue el ejemplo de la enfermedad oncológica. La estrategia de Mao posee, por consiguiente, cierta semejanza con una oncología política. En palabras de Sebastian Haffner: «crecer por encima del enemigo, crecer hasta matarlo». «Ésta es la esencia de la estrategia maoísta»[157]. La rara preferencia de Mao por la impopular guerra larga correspondía a la convicción de que, para su crecimiento aniquilador, las células revolucionarias necesitan, en un gran país, mucho tiempo[158].

Estas pequeñas indicaciones ponen ya de manifiesto que Mao Zedong en ningún momento de su carrera ha sido marxista, por más que se esforzara mediante el recurso a la retórica leninista en guardar la apariencia de corrección revolucionaria. Con su convencimiento de la posibilidad del gran salto de China del feudalismo al comunismo se asemejaba mucho más a un artista de los conceptos que pretendiera llenar un espacio vacío de su país a través de una grandiosa instalación. Con ello montaba un contrapeso asiático oriental a la obra de «arte integral de Stalin» de la que ha hablado Boris Groys en su recontextualización del vanguardismo soviético[159]. Mao destacó como un místico voluntarista cuyas convicciones se fundamentaban más bien en una primitiva ontología de la lucha permanente antes que en una teoría del desarrollo de corte occidental. Como mejor se podrían designar las basales suposiciones del caudillo revolucionario chino es como una frugal forma de la filosofía natural en la que el

motivo de la bipolaridad marcaría la tonalidad. Mao, hijo de campesinos, era, hablando tipológicamente, un neo-presocrático de la escuela oriental. Él tradujo tradicionales intuiciones taoístas a la jerga de la economía política, de la que, por lo demás, durante el resto de la vida sólo se ocupó superficialmente. De propiedad, industria, bancos y cultura urbana no tenía ni idea; sobre los campesinos enseñaba que los hay grandes, medianos y pequeños y que estos últimos constituyen la gran mayoría, por lo que habría que apoderarse de este grupo. Se puede en parte explicar por qué esta mezcolanza de Marx y Lao zi causaba una profunda impresión sobre muchos observadores y visitantes. Muchos nostálgicos occidentales, como el joven Philippe Sollers, que rara vez tuvo dificultades por juicios erróneos, pensaban que en su caso se trataba precisamente de una encarnación china de Hegel. Observado a distancia se aprecia, sin embargo, como si en él sólo se tratase del cruce de dos especies de banalidades que sólo en un gran hombre pueden darse.

Por lo que respecta al moscovita banco mundial de la ira, pronto tuvo que llamar la atención del activista Mao Zedong. En una época en la que la revolución en los países industrializados no avanzaba ni un paso, las noticias de otros frentes de lucha eran seguidas por los comunistas muy atentamente, incluso las provenientes de China, país agrario y feudal marcado por el caos que para el Komintern prometía ser, en poco tiempo, más una carga que un apoyo. Más bien por motivos especulativos que por simpatías, las iniciativas de Mao eran fomentadas de manera decidida por el Komintern, al igual que, por lo demás, también las de Chiang Kai-Chek, dado que a la dirección comunista le gustaba verse en el papel del que manejaba los hilos de marionetas que se hacían la competencia. En el fondo, para Moscú, Mao fue siempre un socio cargante, porque a través de sus éxitos manifestaba el secreto del voluntarismo bélico que desde el principio también había marcado las iniciativas de Lenin. Quien tomaba en serio a Mao comprendía, más tarde o más temprano, que la Revolución de Octubre sólo había sido una guerra de campesinos sin parangón que culminó con la toma del poder por parte de un general campesino.

Después de la victoria del Ejército Rojo en China, la psicotécnica movilizadora de Mao tuvo que llegar hasta sus límites, ya que la construcción de un Estado y una economía moderna, bien fuera jerárquico-estatal o basada en la economía de la propiedad, siguió unas reglas distintas que aquellas

con las que se pueden impulsar sociedades de lucha thimóticamente perfiladas en una incandescencia blanca que promete la victoria. La historia del político Mao Zedong se debe reproducir consiguientemente como un informe de los fracasos de un movilizador excesivo. En efecto, desde 1949, también el estratega Mao estaba convencido de que los principios de su guerrilla total serían más o menos transmisibles sin modificaciones para la creación relámpago de una industria china. De esta conclusión falsa derivó la secuencia de sucesos que llevó del ominoso «gran salto hacia delante» (1958-1961) a la gran revolución cultural (1966-1969, *de facto* hasta la muerte de Mao en 1976) y finalmente a la cortés marginación del gran timonel.

Como conductor del banco nacional de afectos revolucionarios, Mao estaba convencido de que, después de la creación de la República Popular, dispondría de un crédito ilimitado si conseguía componer la exitosa amalgama de ira, desesperación y orgullo revolucionario que a él, en la época de la guerra civil, le había rendido constantemente los más admirables servicios. Para hacer avanzar la industrialización de China, promulgó en 1958 el lema «el gran salto hacia delante», del que cualquier observador independiente reconocía que no ordenaba otra cosa que la psicotización de todo el país. Lo que, sin embargo, ya entonces caracterizaba a China era la liquidación de toda forma interna de observación independiente, de tal manera que las humoradas expresiones de Mao significaban para 600 millones de seres humanos la ley cotidiana y la verdad eterna.

Bajo estas condiciones se pudo presentar la mayor bufonada en la historia de la economía de la humanidad como desagüe de una alta política de genio: un gigantesco aparato de propaganda difundió durante años la idea de que fomentaría el bien de China y su gloriosa revolución si, con la lograda colectivización de la agricultura, se traspasaba la producción de hierro de las ciudades a las aldeas. Cientos de millones de campesinos sin información, contrariados y maravillados fueron obligados a agruparse en extrañas cooperativas. El resultado fue que su motivación y su capacidad de trabajo se paralizaron penosamente. Al mismo tiempo se vieron de la noche a la mañana ante la tarea de construir primitivos altos hornos para elevar con métodos locales la producción del país, lo que entonces era el mejor indicador de la capacidad de rendimiento económico. La meta oficialmente anunciada era la de superar la producción per cápita de Inglaterra en el espacio de quince años. Los resultados de estas frenéticas

actividades, cuya carencia de utilidad se manifestó rápidamente, crearon unos apartados depósitos de montañas de basura. Si alguna vez pudiera darse una desmaoización en China, se deberían declarar estas surrealistas montañas ocultas de chatarra patrimonio cultural de la humanidad. (Una desmaoización de China sigue siendo una hipótesis no muy evidente: políticamente, porque el icono de Mao Zedong representa un medio de integración imprescindible tanto para la actual como para la futura dirección del país; culturalmente, porque un sinocentrismo impertérrito se niega[160] categóricamente a una ilustración de los chinos sobre su propia historia a través de los chinos extranjeros, mejor informados, o por los no chinos. Por otra parte, una desmaoización formal no está en el orden del día ya que China, con su nueva política económica, ha vuelto a los sueños y pesadillas de la época de Mao de manera fáctica.)

A pesar del reconocimiento del sinsentido de esta especie de producción por parte de Mao, la movilización de los trabajadores continuó incesantemente. Las imágenes de películas de aquella época muestran trabajadores chinos del campo ante un horizonte infinito en un héctico *ballet* que se desarrollaba entre hornos humeantes. El abandono de la agricultura fue aceptado por Mao y sus fieles como la consecuencia inevitable de esta nueva estipulación de prioridades. Lo burlesco del «gran salto» costó la vida, de acuerdo con cálculos actuales, a una multitud de seres humanos que varía entre los 35 y los 43 millones (según cálculos conservadores, 30); en muchas provincias murió el 40 por ciento de la población por el hambre y por el agotamiento impuestos. Nos encontramos aquí con el único caso de una masiva aniquilación de hombres por el trabajo, para cuya realización ni siquiera se dependía de la construcción de campos de concentración. Que la dirección china existía sobre la creación de un *gulag* propio lo testimonia la regla de que ningún fascismo, una vez en el poder, se ha privado de la satisfacción de quebrar a sus enemigos mediante un deshumanizante encierro aborregado[161].

Pasaron varios años antes de que la dirección del partido estuviera dispuesta a admitir el error de la campaña y hasta casi el final no se encontró a nadie que echara sobre sus espaldas la tarea de ilustrar a Mao. Excepciones fueron sólo la del mariscal Peng Te-huai, que, en vista del evidente fracaso, ya en la conferencia de Lushan, en el verano de 1959, atacó personalmente a Mao (poco después desapareció de la escena), y la de algunos

escritores que inmediatamente cayeron víctimas de fuertes represalias. Los restantes miembros de los cuadros de dirección callaron o se retiraron a diplomáticas enfermedades para quitarse del camino de Mao en las críticas conferencias. Mao mismo debe haber dicho discretamente acerca del alto número de víctimas que había causado su dirección, que también estos muertos podían ser útiles, dado que ellos abonarían la tierra china.

La culminación definitiva la logró la técnica movilizadora de Mao Zedong entre 1966 y 1969, cuando el caudillo, que mientras había sido dejado de lado, quiso de nuevo hacerse con el poder al haber encontrado un nuevo y fácilmente activable capital de ira. Al igual que Stalin, quien a través de la apertura de poderosas reservas de resentimiento escenificó una falsa lucha de clases entre los más pobres y los no tan pobres en el interior de la población campesina de la Unión Soviética, Mao descubrió en su Imperio una nueva oposición de clases: la oposición entre los jóvenes y los más viejos o, como alternativa, entre los elementos vivos del movimiento y los del anquilosamiento burocrático. El intencionado endurecimiento de esta oposición debería ayudar a Mao a echar mano otra vez más de su concepto de la guerrilla total. Al parecer, su doctrina, casi de filosofía natural, de la eterna guerra de contrarios se adapta para hacer de cualquier diferencia estructural y socialmente condicionada el punto de partida de una guerra civil que se pudiera declarar lucha de clases, a diez mil pies más allá de la confrontación entre trabajo y capital. Con ello, el gran timonel se manifestó hasta el final de la revolución cultural como aquello que desde el principio había sido: un señor de la guerra de pensamiento nacionalista con principios fundamentales de fascismo de izquierda y ambiciones imperiales. Él siguió siendo el hombre que siempre necesitaba nuevas bandas de guerreros para mantenerse en el poder y el que, sin mayores esfuerzos, dejaba caer cualquier pretexto para ello, mientras las circunstancias lo permitieran o lo fomentaran.

A Mao le bastó con identificar discrecionalmente un nuevo colectivo para echar los perros contra el enemigo identificado: ya se podía editar el conflicto como la forma actual de la «lucha de clases». Que una «clase» sólo surge cuando lucha o cuando se la combate es un principio estratégico de la hábil izquierda que, llegada la ocasión, debería hacerse realidad de manera explosiva. En esta ocasión, Mao quería batir el aparato del partido alrededor de Liu Shao-chi, quien se había atrevido a echarle a un

año 1970 que muestran a uno de los más grandes intelectuales del siglo, al autor de *El Ser y la Nada* y la *Crítica de la razón dialéctica* como vendedor callejero de un periodicucho radical y confuso de la maoísta *Gauche prolétarienne* actuando en Francia a favor de aquello que entonces se llamó la «libertad amenazada» de los que pensaban de otra manera.

Semejantes instantáneas pertenecen a la fase terminal de un ciclo de aprendizaje que abarcaba doscientos años. En su recorrido histórico, la izquierda europea persiguió, cansada e incansablemente, el proceso de crear un lenguaje para la ira de los desafortunados que condujera a una actuación política proporcionada. Cuanto más grotescas sean las imágenes, tanto más claramente darán ellas un concepto de la profundidad a la que llega la intolerancia entre ira y el principio de adecuación. En ellas se capta la paradoja de la política revolucionaria. Desde siempre, ésta se dedica a la tarea de proponer una medida para algo que por sí mismo sigue la tendencia hacia lo desmedido.

El mensaje de Montecristo

Tres años antes de la aparición del *Manifiesto del Partido Comunista,* en febrero de 1848, la opinión pública francesa se vio presa de una fiebre novelera que a lo largo de año y medio la mantuvo con el alma en vilo. De agosto de 1844 a enero de 1846 se desarrolló ante los ojos de un público maravillado e insaciable la más grande fábula de venganza de la literatura mundial, una obra narrativa en forma de novela por entregas, que, en más de ciento cincuenta, apareció en el *Journal des débats.* En su forma de libro de 1846 comprendía más de mil quinientas páginas. Aquello que según Hegel ya no podía darse en el Estado moderno del mundo, a saber, la aparición del héroe cuyo paso por el mundo se representa en la epopeya, aquí se mostraba de nuevo de manera más evidente, aunque sólo bajo la forma, poco respetable, de la novela de evasión. La cultura de masas hizo posible lo que la alta cultura hacía tiempo había prohibido: una moderna *Ilíada,* cuyo héroe, un joven marino marsellés, de nombre Edmond Dantès, denunciado por envidioso y advenedizo, pasaba catorce años prisionero en las mazmorras del Château d'If, la rocosa prisión lavada por las olas, y tras su liberación vivía exclusivamente para la realización solemne de su ven-

ganza. Su martirio había empezado durante la estancia de Napoleón en la isla de Elba. El camino del resucitado pasaba, después de un decenio de retiro regenerativo, al París del año 1838, el momento más esplendoroso de la Monarquía de Julio, cuando la gran burguesía financiera por fin lograba arrebatar a la antigua aristocracia el timón de la mano.

Tanto el título como el desarrollo de la acción de la novela no dejaban ninguna duda de que Dumas quería narrar la historia de un mesías que volvía para ejercer la venganza. No en vano, el escrito del mentor y compañero de cárcel de Edmond Dantès, el abbé Faria, a quien el protagonista, al final de su campaña, encontrará de nuevo todavía en la antigua mazmorra, lleva el lema de la teología de la ira: «Tú sacarás los dientes del dragón y al león le pisarás con los pies, ha dicho el Señor»[165]. Fiel a su juramento, el misterioso conde quiere hacer una demostración de «cuánto mal puede causar a sus enemigos en nuestros tiempos modernos un hombre con un patrimonio de trece o catorce millones»[166].

Como maestro en la literatura de evasión de las masas, el novelista había llegado al convencimiento de que nada habla tan fuertemente a la fantasía del gran público como la historia profanada de la salvación. Quizá fue Dumas el primero que consideró como misión metafísica de la cultura de masas el traslado del cielo a la tierra del mito del retorno. De la ira de Dios debía hacerse una venganza humana y de la esperanza a la venganza en la otra vida una praxis del más acá, suficientemente fría para, con astucia y, sin embargo, suficientemente caliente, llegar a la meta, sin omitir nada en absoluto por lo que a la satisfacción se refería. Aquí, la venganza se describía sin tapujos como aquello que según su naturaleza thimótica significa desde siempre: la eliminación de la insoportable carencia de sufrimiento que domina en un mundo lleno de injusticias sin purgar.

Desde este punto de vista, Edmond Dantès incorpora el alma universal de la época burguesa. A él se le había dado una clara y sencilla evidencia que los modificadores políticos del mundo de entonces todavía podían seguir buscando. Es el hombre que ha encontrado su guerra. Su *modus vivendi* consiste en estar penetrado de una motivación que aniquila toda ambigüedad. Quien vive para la venganza posee aquel sencillo e incontestable «para», que, según Kierkegaard, diferencia al apóstol del genio[167]. Pues si éste siempre debe estar esperando nuevas ocurrencias y las ocurrencias son suficientemente caprichosas como para cambiar en cualquier

ocasión de rumbo, aquél sabe de una vez por todas lo que hay que hacer. Lo que los jóvenes hegelianos de la otra parte del Rhin postulaban por la misma época con expresiones filosóficas fue lo que Alejandro Dumas hizo realidad para el mundo de la novela con todas sus consecuencias. *El conde de Montecristo* proporcionaba el contrapeso francés de las tesis marxistas sobre Feuerbach. A través del aparato narrativo, esta historia desarrollaba el principio de que «los humillados y ofendidos hasta ahora no han hecho otra cosa que mostrar indiferencia frente a los canallas de este mundo bajo diferentes pretextos; ahora se trata de vengarse de ellos».

El paso a la venganza activa presupone que para el vengador esté claro desde el principio dónde debe buscar al malhechor. Dumas no deja a deber nada a esta ley de la gran historia de la venganza. Desde el primer día de la acción, sus malhechores son perfectamente identificables: todos llevan los rostros de la clase dominante en la era de Luis Felipe, el Rey Ciudadano. En cierta manera son sólo máscaras caracteriológicas del capital, pero su culpabilidad no es en absoluto reducible a su condición de clase. La serie viene conducida por el bribonzuelo Caderousse, que en la traición a Dantès había jugado el papel de mediador: él incorpora el tipo del eterno bracero o peón que, bajo todos los regímenes, olisquea dónde está su ganancia, sin importarle si es en francos, en rublos o en dólares. A éste le sigue la figura del corrupto juez Villefort, que sabe de la inocencia del acusado y que, sin embargo, para no perjudicar su propia carrera le condena a cadena perpetua en un penal. También él es la quintaesencia de los oportunistas intemporales y no extraña que logre escalar hasta el puesto de presidente de audiencia. Y, finalmente, los dos inmediatos autores del complot contra el joven capitán, Fernand y Danglar, los cuales –el primero por celo, el segundo por envidia profesional– han forjado los malignos planes. El primero ha llegado, bajo Luis Felipe, a general; el segundo, a banquero ricachón, adornado por un título nobiliario comprado. El espectro de estas carreras resulta instructivo: a diferencia de lo que sucedía en los tiempos de la reacción borbónica, los arribistas de la Monarquía de Julio ya no están sujetos a la fatal alternativa de rojo y negro. El número de las buenas posiciones se ha multiplicado dramáticamente; la ciudad de París vibra de nuevas oportunidades. Los caminos hacia arriba se han multiplicado de tal manera que, por primera vez en la historia de la vieja Europa, una mayoría de nuevas gentes ha logrado situarse en primera fila.

Con el retrato de estas figuras, el novelista da expresión al convencimiento de que lo malo en las relaciones entre los seres humanos surgiría, en último término, no de las estructuras sociales, sino de los corazones de los individuos corruptos. Contra la intemporal infamia, ninguna transformación política puede emprender nada, sólo la venganza llevada tranquilamente a cabo hasta sus últimas consecuencias permite recomponer el equilibrio disturbado del mundo. Por ello, a la literatura popular le corresponde la tarea de despolitizar la ira de los afectados y dirigirla a su objeto natural: la precisa identificación de los malvados. La auténtica satisfacción, si se puede creer el evangelio según Montecristo, no estriba en la victoria de un colectivo de humillados y ofendidos sobre sus antiguos señores. Sólo tendrá éxito como consecuencia de la venganza que lleva a cabo una víctima contra aquellos que habían puesto la mano sobre su vida.

Sólo una única vez, en el momento culminante de la acción de la venganza –que Dumas, con intención, nos ha reservado al final de la acción–, hace su aparición, en el ajuste de cuentas del conde con sus enemigos, un hálito de tensión de lucha de clases. Dantès no se conforma, al final de su obra misional, con arruinar al banquero Danglar a través de operaciones de bolsa; él debe continuar su campaña hasta la aniquilación de la personalidad capitalista en cuanto tal. Con ello, Montecristo, sustitutivamente, se venga del espíritu de la burguesía. Por encargo del conde, Danglar es hecho prisionero por una banda de bandidos italianos al mando de un cierto Luigi Vampi, un bandido pintoresco que en su tiempo libre lee la *Vida de Alejandro* de Plutarco, lo que, en efecto, permite concluir que se trata de alguien que ha colgado sus estudios. Con cortesía pero con determinación se le mantiene preso en una apartada cueva al banquero, que sólo con dificultad comprende el sentido de su rapto. Paulatinamente se le va haciendo la luz sobre su situación: en su celda, el prisionero depende de la alimentación que le suponen los platos del menú de Luigi Vampi. Como en toda tierra de cristianos, por cada plato del alternativo restaurante hay que pagar un precio, un precio que, sin embargo, supone una suma exagerada, de tal manera que el roñoso cuentagarbanzos, martirizado por el hambre, se ve obligado a gastar toda su fortuna, excepto un resto simbólico que debe emplear en su mantenimiento cotidiano: cinco millones en doce días, una suma de la que se dice que, acto seguido, ha sido transferida por el conde a los hospitales y casas de beneficencia.

Quien como lector conmovido quisiera ser copartícipe en el ocaso de Danglar, comprenderá qué poca razón tenía Marx cuando afirmaba que el proletariado no había realizado ningún ideal[168]. Hay un idealismo proletario que se manifiesta en el sentido de la venganza lograda. En semejantes casos –como en la exigencia popular de la pena de muerte–, la crueldad ejercida hasta el final se siente como una misión sublime.

Con estas escenas placenteramente pintadas, la exigencia de venganza sobrepasa el umbral más allá del cual ya no hay ninguna posibilidad más en perspectiva. Cuando Danglar, después de dos semanas que le han encanecido, sale vacilante a la libertad, ha sucedido todo lo que bajo los auspicios del juicio terrenal se podía alcanzar. La máxima satisfacción se ha garantizado con la destrucción de su carácter burgués. A través de ella se pone al descubierto el principio de la carrera corrupta y el advenedizo sufre su bien merecido castigo. Si se estudia el menú del bandido tan detenidamente como le corresponde en cuanto forma gastronómica de *contrat social*, resulta evidente que no representa otra cosa más que un comentario popular al concepto de la explotación. A través del giro en la orientación de la explotación, el novelista pudo hacer del millonario un pobre diablo que, en propia carne, experimentaba lo que significa tener que llevar día a día al mercado la propia vida para poder seguir subsistiendo. Él no tiene su capacidad de trabajo para sobrevivir, sino que sacrifica su capacidad de compra para conjurar la amenaza de morir de hambre. La moraleja de la escena está al alcance de la mano. Reza así: todo explotador vive con el riesgo de encontrar, más tarde o más temprano, un vampiro de orden superior.

El mensaje decisivo de Montecristo se orienta a anular el dominio del capital sobre el deseo de los ciudadanos en conjunto. Este cambio no debe tener lugar a través de la expropiación de los medios de producción, como quería la vulgata marxista, sino más bien a través del encuentro de un tesoro que incluso representa la mayor riqueza de los negocios de industria y banco en la sombra. La solución reza: vuelta al tesoro, y no avancemos hacia a la expropiación de los expropiadores. De esta manera, la búsqueda del tesoro se manifiesta como el fenómeno más profundo frente al trabajo, el provecho y la redistribución. Con esta demostración abandonamos la escena político-económica y nos retrotraemos al mundo de los cuentos. Pero ¿acaso los más profundos estratos de toda crítica de economía política no

están tocados, siempre y exclusivamente, por la crítica de la fábula del enriquecimiento? ¿No descansan todas las fantasías de dinero en el motivo de que el héroe debe encontrar un camino de cómo gastar sus medios sin perder su liquidez? Al auténtico elegido de la Fortuna no le puede faltar el mágico maná ni siquiera cuando él mismo lo ha distribuido a manos llenas entre el pueblo. Este efecto precisamente era el que incorporaba el misterioso conde desde que empezó a aparecerse como un fantasma oriental a través de las conversaciones de la sociedad parisina.

No resulta realmente sorprendente que semejante historia termine con una mentira piadosa. Después de que el conde haya saldado todas sus cuentas y haya hecho pagar a los autores de su sufrimiento ordenadamente y con frío cálculo, él se despide en una sentimental carta de despedida de la venganza y confiesa, como anteriormente Satanás, haber sucumbido a la tentación de querer ser Dios. Pero ahora, dado que ha superado la pretensión de mantener un día del juicio, regresa a las proporciones humanas. En el futuro, él sólo quisiera ser «un hombre entre los hombres», mejor: un hombre rico entre gente rica. De sus amigos se despide con la amonestación: «toda la sabiduría humana se contiene en estas palabras: esperar y tener esperanza».

Por motivos comprensibles, de este hombre el público ya no quiere oír nada. Tiene toda la razón cuando deja que se vaya sin lamentarlo como el soso *privatier* en el que se ha convertido. Un miembro más o menos de la sociedad satisfecha no modifica nada en la situación del mundo. ¿Qué nos importan los destinos de un desertor que deja en la cuneta la causa noble de la infelicidad, tan pronto ha conseguido para sí mismo la satisfacción? Quien reduce el juramento de la bandera al espíritu de la venganza ha malgastado el derecho a nuestra atención. Con criterio certero, el lector sigue ateniéndose al empecinado que, tras su resurrección de la mazmorra, estaba aferrado a la ejecución de su ira como a un título santo de derecho. Para él sólo valen también los sueños de Fidel Castro cuando, en las largas tardes de La Habana, hojea su libro preferido: *El conde de Montecristo.*

4

Dispersión de la ira en la era del centro

Los conservadores comienzan con desencanto, los progresistas acaban con desencanto. Todos padecen el tiempo y se ponen de acuerdo en una cosa: la crisis es general.

Niklas Luhmann, *Protest*

Si el rasgo más marcado de la situación psicopolítica mundial tuviera que expresarse con una frase, debería rezar así: hemos entrado en una era en la que no existen puntos de recolecta de la ira con perspectiva mundial. Ni en el cielo ni en la tierra se sabe hacer nada con la «justa ira del pueblo». El santo *fureur* del que Jean-Paul Marat, uno de los peores y grandes agitadores de 1789, había prometido que derivaría la creación de una nueva sociedad está hoy en punto muerto. Sólo produce un rumor de descontento y apenas produce más que aisladas actuaciones expresivas. Por muy gigantescos que de manera realista se deban representar los potenciales de contradicción del presente, bien sea en los países del centro, bien sea en los de la periferia, éstos ya no se recogen en las formas, históricamente conocidas, de los partidos radicales o en movimientos de oposición internacional que pusieran bajo presión a un centro burgués o a un Estado autoritario o, en su caso, aparentemente liberal. Los erráticos cuantos de disidencia ya no parecen saber si todavía tienen tarea. Aquí y allá se ven rasgos de protesta bajo las pancartas[169], autos incendiados dan forma a los desclasados inmigrantes y oportunas olas de sublevación transforman antiguas naciones culturales en clubs de debate en los que durante semanas se excitan con comparaciones con Hitler y con dudosos vuelos «gratis total» de los ministros. Ocasionalmente surgen proyectos políticos con mayores pretensiones o redes de alcance regional (que, en sus discursos, ellas mismas se elevan a categoría mundial). En ningún sitio, sin embargo, se articula una visión que señale hacia una colección de perspectivas capaces de

actuar. El particular caso del Islam políticamente radical lo comentaremos más abajo.

La dispersión de las fuerzas se halla en notable contraste con el omnipresente rumor de la «retificación», o puesta en red, del mundo a través de los medios. Esta «retificación», ¿significa quizá sólo un estado de debilidad organizada? En gran parte del Tercer Mundo, en la medida en que puede seguir llamándose así, al igual que en algunos países del que anteriormente era el segundo mundo, la situación se manifiesta no menos fatal que la de la clase trabajadora inglesa en el siglo XIX según la acongojante descripción que de ella hiciera Friedrich Engels. Uno quisiera pensar que la suma del sufrimiento, miseria e injusticias de la tierra potencialmente irritante debería bastar para provocar diez erupciones comparables a la de Octubre de 1917, sobre todo si tenemos en cuenta las condiciones enormemente mejoradas de la información. Sin embargo, la atención que se presta a estas energías sigue siendo moderada y apenas se observan valoraciones constructivas de afectos psicopolíticos relevantes: el campo del *thymós* no consigue estabilizarse. La ira quiere, eso parece, aprender más. No encuentra convicción y la convicción no la encuentra a ella. La sublevación no tiene ninguna idea mundial más que manifestar. Al parecer, los tradicionales partidos de izquierda se han hecho una talla más estúpidos por sus propias ambiciones, si es que no se han hecho demasiado inertes como para, en general, poder expresar ambiciones. Los intelectuales se dejan invitar y se citan mutuamente. Donde realmente los ambiciosos llevan la palabra, tienen cosas más importantes que hacer que preocuparse por los humillados y los ofendidos. Tanto en el Este como en el Oeste, de las esperanzas de los anteriores revolucionarios, reformadores, cambiadores del mundo y redentores de clases de antaño sólo han quedado meras «petrificaciones», por mencionar una extraña expresión de Heiner Müller; extraña porque las esperanzas normalmente se marchitan, no se petrifican.

After Theory

De esta manera parece haber pasado ya la «época de los extremos» como un fantasma del que, *a posteriori* y a primera vista, no se entiende qué era lo que le hacía poderoso. En el hemisferio occidental, la radicalidad

existe todavía como actitud estética, quizá como *habitus* filosófico de importancia, pero no como estilo político. Con gran coherencia, el centro, el más deforme de todos los monstruos, ha reconocido la ley del momento y se ha declarado intérprete principal, es más, se ha convertido en el único animador del escenario poshistórico. Lo que él toca se convierte, como él, en un ser bondadoso, sin carácter, despótico. Los agentes de la impaciencia extremista de entonces se han convertido en parados a los que el espíritu de la época no les encarga ningún papel. Ahora se exigen personajes aburridos susceptibles de ser cargados. De ellos se espera que encuentren en una gran mesa redonda las fórmulas mundiales del compromiso. El centro, inexorablemente blando, construye híbridos de todo y con todo.

Todavía uno se esfuerza en comprender la profundidad de la fractura. Durante algo más de un siglo, el sentido de realidad había hecho todo lo necesario para colocarse dentro de aquello que era lo más externo: supuestamente porque siempre mantuvo la proximidad a las guerras, incluso porque las veía o las quería ver por doquier. Quien vivió en la «época de los extremos» fue testigo de una situación en la que, como Hobbes apuntó, «la voluntad de lucha es suficientemente conocida»[170]. Lo que parecía ser paz, fue desenmascarado innegablemente como falsos gestos de guerra. Cada mediación, cada gesto de reconciliación apareció como traición a la ruda verdad de lo extremo. Por el contrario, todo lo unilateral o agudizado resulta tachado burlonamente como incapacidad para admitir el carácter condicionado y mediado de cada posición. El estar-ahí *(Dasein)* y el estar-en-el-medio (*In-der-Mitte-Sein*) significan lo mismo. Heidegger quizás diría con razón: existir significa mantenerse en la medianía de la mitad[171].

Estas expresiones son poco más o menos equivalentes a aquello que los historiadores de la época, columnistas y sovietólogos sin trabajo piensan cuando hablan de la situación poscomunista. Se puede afirmar legítimamente que casi todo lo que en los últimos decenios se ha presentado al público en los *post*-discursos confluye, en último lugar, en el concepto de la situación poscomunista en conjunto (situación que ya, si nos atenemos a su naturaleza, se daba desde la última época de Breznev). En la medida en que, desde el punto de vista político, el experimento soviético fue indiscutiblemente el suceso clave del siglo XX, su fase final alrededor de 1991 significaba la cesura decisiva de la que objetivamente parten las «post»-dataciones. En la inflación del prefijo *post-*, que desde hace dos decenios

largos venimos padeciendo, se expresa simbólicamente el hecho de que las energías futuras de la cultura de la ira y la disidencia se borran imparablemente.

Si bien en tiempos recientes se ha oído incluso la tesis de que nos encontraríamos en una situación *after theory* –así reza el título de un ensayo de la pluma de Terry Eagleton, Nueva York 2003, que queda algo deudor al tema–, esa elegante sugerencia sólo será coherente en la medida en que igualmente se refiera a la situación poscomunista. Pues la «teoría», tal y como ella es evocada por muchos de sus decepcionados amantes, no tiene objeto sin la referencia a la utopía comunista. Quien en los tiempos gloriosos de la influencia marxista se ocupaba de la teoría social, tuvo ya que dirigir su mirada desde las consideraciones objetivas al conjunto mundial, entiéndase, no en el modo de la contemplación académica, sino como participante en el comentario de la situación o, en casos graves, incluso como participante en un consejo de guerra. La teoría sólo podía llegar a una praxis discursiva de radicalidad imperiosa si ella conseguía significar, abierta o discretamente, la consulta de la revolución mundial: éste era el motivo por el que, gracias a su vibrato mesiánico, se daba a conocer incluso en medio de la más fría conferencia. El interés por ella surgió de la sugerencia, disimulada pero nunca desmentida, de que podría haber algo como una Komintern lógica, una supervisión filosófico-sociológico-psicoanalítica de la gran acción de venganza que lleva por nombre «historia del mundo». Si ese espectáculo se elimina, se habrán acabado al mismo tiempo el espectáculo y la teoría. Quien dice *after theory* quiere decir propiamente *after politics.* «Según la política» vive aquel que ya no puede creer en otra cosa más que en que lo único que se puede hacer es llevar adelante «la revolución». Con ello cae el adventismo presentista que había marcado con su sello las existencias prerrevolucionarias y revolucionarias. Si los activistas estaban penetrados por la conciencia de que el presente estaba lleno de huellas de lo por venir, igualmente los desilusionados de hoy viven de la convicción de que el futuro ya ha estado allí y nadie quiere saber nada de una segunda visita.

Ejercida a cierta altura, la teoría era un asunto romántico-radical, dado que espiaba como un servicio secreto cultural el inconsciente de las «sociedades» de clases para encontrar lo que se habría hecho del deseo reprimido de los hombres por lo Otro. Por eso, en los *dossiers* de este servicio siem-

pre se hablaba de alteridad. La amalgama que durante el *indian summer* del neo-marxismo circulaba como teoría crítica o como teoría sin adjetivo en las universidades alemanas y angloamericanas (mientras la Francia de entonces añadía sus recursos de jacobinismo y formalismo) no era, a juzgar por su naturaleza, otra cosa que una semiología apocalíptica que venía acompañada de una ciencia de la crisis de «lo existente». Suministraba el complemento a una observación de la gran política, siempre dispuesta a interpretar los signos emergentes que permitían reconocer el final y el giro del mundo o la desaparición triste y difícilmente explicable de ambos[172].

Después de que el banco mundial de la ira suspendiera sus negocios, innumerables agencias ideológicas se vieron arrastradas por la vorágine de las bancarrotas. Sólo algunos pocos, como Noam Chomsky y algunos nuevos monótonos, han tenido éxito en la reestructuración llegando casi a la altura de los anteriores éxitos, si bien sólo en los mercados de *outsiders*. Esto no significaba que los restantes contemporáneos se hubiesen hundido en situaciones de inexpresividad malhumorada. En modo alguno debemos callar porque el Este ya no sea rojo, si lo que queremos es expresar el *mal d'être* de nuestros días. Por el contrario, resulta notable cuán rápidamente la inteligencia contemporánea supo adaptarse a la situación en la que no había a disposición ningún depósito universalmente capaz de recoger la ira, la sublevación, la disidencia, la subversión y la protesta, ni siquiera una central de emisión para proyectos de futuro que salieran de manera creíble más allá del sistema mundial actual. Y sin embargo, allí donde se evoca entre intelectuales del viejo estilo la reinvención de lo político, se mezcla con la nostalgia por los tiempos en los que se creía estar muy cerca del día de la ira.

A pesar de que la Unión Soviética –al menos desde la muerte de Stalin en 1953– figuraba ya en el escenario internacional como coloso moralmente extinguido y había perdido todo atractivo para la fantasía disidente, su existencia fáctica surtía el efecto de hacer creer que el principio «izquierda» poseía una especie de anclaje terrenal. Así, Jean-Paul Sartre –aunque nunca hubiera sido miembro formal del Partido Comunista– pudo declararse, todavía en el año 1952, a favor «del papel de liderazgo de la Unión Soviética». Al igual que, con su mera existencia, la Iglesia católica de Roma testimoniaba –incluso en los tiempos de máxima perversión– su misión trascendental, el desmitificado «Bloque del Este» daba cobertura al pos-

tulado moral y ontológico de que debían existir opciones alternativas que apuntasen más allá del sistema mundial capitalista. El espíritu de la utopía podía insistir, con mayor credibilidad que hoy, en su reivindicación de que «a la izquierda de lo existente» se debía abrir un campo en el que floreciesen otros mundos posibles. En aquella época a nadie se le hubiera ocurrido el hueco eslogan: otro mundo es posible. Ese otro mundo estaba en medio de nosotros y era terrible. Lo que se exigía era una alteridad diferente. Fue en esta situación con la que la palabra «alternativo» comenzó su carrera. Naturalmente, el absurdo total y la perversión del socialismo «realmente existente» eran manifiestos. Sin embargo, mientras que el pervertido y absurdo complejo seguía existiendo, el mero hecho de su existencia proporcionaba la razón de ser de la idea de que se podía encontrar también una realización no absurda y no perversa para sus motivos fundadores. Aún no todos los potenciales disidentes se habían visto relegados a los programas de noche y a las pantomimas de subversión del mundo del arte. El horizonte aún no se había reducido a los mercados del ocio para los últimos hombres con un erotismo a flor de piel.

La despedida del dogma de la evolución homogénea es, junto con la ruptura con la concepción monológica de la verdad de la vieja Europa, responsable en gran medida del pluralismo sin fronteras que hoy predomina. Ese dogma había determinado todavía la Ilustración europea, que en este sentido era heredera de la lógica medieval. A través de este dogma llegó el final para la ilusión de que se pudiera dominar la altura del tiempo desde una única metrópoli, se llamara como se llamara: Moscú, París, Berkeley, Frankfurt o Heidelberg. Entretanto, las «multiplicidades», las diferenciaciones, las singularidades están tan concurridas que entre sus representantes podría perderse incluso la conciencia de pertenencia colectiva a una única «humanidad». En 1951, Albert Camus escribió con relación a las atrocidades superadas lo siguiente: «hoy en día, la patria común es la calamidad». Los contemporáneos generalmente no quieren saber nada de patrias comunes más allá de los propios ámbitos de interés. Ni siquiera la utopía negativa –la espera de una catástrofe natural a escala mundial– es capaz de suscitar un horizonte propagador de un espíritu comprometido de renovación. El espíritu de la «desolidarización» –a nivel privado, local, nacional, multinacional o imperial– es tan profundo que cada unidad, a

su manera, quiere creer en la certeza de su salvación, por mucho que los demás resulten engullidos por la corriente trituradora. Los años venideros mostrarán la peligrosidad de esta situación «multiegoísta». Si una de las lecciones aprendidas del siglo XX es que la prescripción desde arriba del universalismo fracasa, en el siglo XXI, el hecho de que no se consiguiera formar a tiempo un sentido de situaciones comunes –promulgado desde abajo– podría convertirse en su estigma.

Estas transformaciones arruinaron las bases morales, retóricas y doctrinales de la izquierda tradicional. Incluso los malabarismos lingüísticos previamente más eficaces han perdido su plausibilidad a través del cambio de las evidencias cotidianas. Las aburguesadas imágenes obstétricas con las que el marxismo, flotando en una especie de humor partero, se embriagó, han perdido por completo su apoyo en la realidad. ¿Quién podría repetir en serio la frase de que los medios, para conseguir la «sociedad» sin clases, están creciendo «en el seno» de la «sociedad» burguesa para, algún día, irrumpir al aire libre de forma incontenible y, por qué no, con ayuda de la sangrienta cesárea de la «revolución»? Ahora resultaría igualmente ridículo que se siguiera utilizando la desfasada metáfora de «clandestinidad», como si la verdad y el futuro se acurrucasen ahí abajo, dispuestos en cualquier momento a dar el gran salto hacia arriba. La imagen de una «sociedad» oculta bajo la «sociedad»; de un mundo de sótanos y túneles en los que se lleva a cabo la erosión perspicazmente planificada de las construcciones burguesas carece sencillamente de razón de ser. Sólo unos confusos «agentes durmientes» están esperando el día de su activación al amparo de la normalidad. Los búnkers subterráneos que se construyen hoy –por ejemplo para los programas de armamento nuclear de las potencias medianas de carácter expansivo– pueden ser cualquier cosa menos células de incubación para futuros felices.

Hoy, la decadencia de la mitología del sótano y de la clandestinidad está tan avanzada que incluso amantes tan inquebrantables de la idea comunista como Antonio Negri han tenido que sacrificar el antiguo animal totémico de la izquierda: el topo. Dice Negri que, en un universo compuesto exclusivamente de superficie, este animal, que se mueve en lo oculto, ha perdido su relevancia política. Se pretende que la serpiente ocupe su lugar; se trata de una criatura con amplios antecedentes gnósticos que, gracias a su agilidad en lo horizontal, está perfectamente adaptada a un

mundo plano, transparente y que cambia continuamente su forma y color, así como a una izquierda susurrante[173].

Para volver a la ironía de la situación: desde que se está pasando revista al socialismo real, ya inexistente, se entiende la enconada agudeza de la situación poscomunista: después de 1991 no había, en principio, nada que entender que no hubiera resultado evidente a los atentos analistas del experimento soviético a partir de 1918 y de los decretos sobre el Terror Rojo; que no hubiera resultado evidente a los simpatizantes de la oposición de izquierdas a partir de 1921, a los «compañeros de viaje» a partir de las acciones de limpieza de los años treinta, a los tuertos antifascistas a partir de 1945 y a los escleróticos recalcitrantes de la utopía a partir de 1956 y, a partir de 1968, de la educación especial.

También el arte de la lectura de la «deconstrucción», lugarteniente de guardia de la crítica radical, sólo pudo mantenerse en escena al distanciarse claramente de los mitos de la clandestinidad. No piensa bajar a las imposibles profundidades de los textos e instituciones para colocar material explosivo en los «fundamentos». Con cuidado señala la inestabilidad y ambigüedad de las estructuras aparentemente más sólidas; exhibe la falta de nitidez en las oposiciones binarias presuntamente más endurecidas; proclama las ocultas auto-contradicciones de los discursos más coherentes. Como una nueva versión de la interpretación de los sueños aplicada a todo tipo de textos –en especial a aquellos de la metafísica de la vieja Europa– es, a pesar de que sus adeptos afirmen a menudo lo contrario, una versión reconvertida de la hermenéutica que, con un aparato crítico y grandes gestos, se dedica a mantener provisionalmente todo como estaba[174]. Por lo demás, partiendo de este diagnóstico se entiende la encubierta complicidad entre el deconstruccionismo y la cultura de masas americana. Esta última también se debe a la misión de no tocar lo «existente». El medio que utiliza para ello consiste en la incesante conjuración del sueño de un mundo peor al lado del cual el existente resulta algo así como la utopía realizada que merece ser defendida con todos los medios.

Se podrían reunir numerosas observaciones de tendencia similar para constatar una y otra vez el mismo estado de cosas: después de la dimisión del adversario del Este y su retirada de la mundial guerra civil entre 1917 y 1945, así como desde el final de la Guerra Fría entre las dos primeras potencias nucleares, el péndulo ideológico que oscila entre los extremos

casi ha llegado a pararse. Ahí donde todo tiende al centro, la gravitación se impone a las tendencias contrapuestas a ella. Los grafiteros de Berlín lo han entendido: el ser incomoda la conciencia. Por «ser» hay que entender aquí las fuerzas de gravitación del centro unificado. Real se puede considerar aquello que tiene la fuerza de atraer hacia abajo. ¿Qué podría resultar más lógico que considerar que la nueva e infeliz conciencia rechaza, como en los viejos tiempos, el ser? Precisamente ésta es la característica de una época que quiere ser todo menos crítica. La inteligencia ha abandonado a gran escala la crítica para volver a votar en favor de la primacía de la religión. La desecularización gana cada día más terreno, el ansia de la útil ilusión vital ha derribado la «verdad». Lo que a la larga pueda significar este cambio para el proceso de civilización no parece apreciable desde la perspectiva actual. Entiéndase bien, la crítica era la consecuencia de la suposición ontológica de que las ficciones pueden fracasar ante los hechos. Ahora son los hechos los que fracasan ante las ficciones, aunque sólo sea porque en el futuro a ellos mismos ya no les corresponderá el estatus de ficciones exitosas.

En el futuro, los historiadores confirmarán que el siglo XX –durante el último tercio– fue dominado por el motivo de la vuelta al centro; un centro, sin embargo, que nunca pudo ponerse suficientemente de acuerdo sobre sus motivos y sus implicaciones filosóficas. Ellos, los historiadores, destacarán como uno de los síntomas de crisis de la época la indignación de los intelectuales a la hora de extraer valores positivos de las posiciones centristas; a través del continuado romanticismo de los radicales se bloquearon los procesos de aprendizaje que hubieran supuesto una preparación para los problemas del siglo XXI. Tendrán que reconstruir cómo se produjo la decadencia de las democracias occidentales que, a partir de 1990 y con más fuerza aún después de 2001, habrían de venderse más y más a un cambio neo-autoritario y parcialmente neo-belicista.

Si volvemos a la perspectiva actual, el horizonte parece todavía relativamente abierto, aunque nadie sostendrá que ofrece –aunque sólo sea a medio plazo– una amable visión de futuro. Lo que caracteriza la situación no es la reducción real de los cuantos de ira disponibles entre los excluidos, los ambiciosos, los fracasados y los vengativos. Irremediablemente, en condiciones de libertad, su número ha de ser más alto que en los desapa-

recidos sistemas autoritarios del Este, en los que un igualitarismo del desaliento dominaba el ambiente. La marca distintiva de la situación es, más bien, la pérdida de la función de los institutos simbólicos a los que, durante dos siglos conflictivos, correspondían la compilación y transformación de las energías disidentes. Todo ello plantea la cuestión de cómo interpreta nuestra época la fórmula *ira quaerens intellectum* e, incluso, si en realidad hoy se puede encontrar un camino para revitalizar la relación entre indignación y capacidad de aprendizaje que, desde hace doscientos años, viene sustentando la política.

La erotización de Albania o la aventura del alma poscomunista

A pesar de todo esto, parece como si no sólo fueran la ira, la insatisfacción y la hostilidad generalizada contra todo las que hubieran perdido la orientación. Las economías psíquicas en conjunto se ven desde hace bastante tiempo condenadas a la privatización de las ilusiones[175]. También para el autoengaño ha comenzado la época de su reproducción en serie. Por eso, habría sido previsible que durante un período crítico los liberados del comunismo manifestaran una mayor disposición a las ilusiones de *designer*.

Desde una perspectiva funcional, la situación poscomunista implica, como ya hemos notado, una vuelta de la economía dirigida a la economía de propiedad o, en su caso, a la sustitución del medio «lenguaje» por el medio «dinero»[176]. Desde el punto de vista psicopolítico, la conversión se ve acompañada por la reorganización de los sistemas de ira y de dinámica del orgullo y la ambición, o, como expresamos en el marco conceptual de los análisis psicopolíticos, por el rechazo del primado de la thimótica en favor de una erotización sin límites.

La esencia de la erótica no se puede entender desde la perspectiva del caso especial que supone la libido sexual y sus factores estéticos desencadenantes –tal y como supone la más reciente psicología cotidiana–, sino que se funda en la estimulación de ideas de carencia y en sentimientos de insuficiencia de toda especie y se articula en las correspondientes acciones del querer tener y conseguir. Esto, en ningún otro principio de la más re-

ciente psicohistoria se podrá demostrar mejor que con la recepción de la archicapitalista idea del dinero –a saber, la idea de que el dinero crea– por parte de los países del antiguo «bloque del Este». A la vista de los procesos conscientes en estos países, Marx, que a menudo cita mal a Hegel, habría podido decir, citando al catedrático berlinés, que todas las farsas de la historia suceden dos veces: la primera vez de forma sangrienta, la segunda de forma burlesca. Realmente se habría podido leer con gusto cómo el autor de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* habría comentado la gran estafa inversora con la que los proletariados y campesinados de Europa del Este habrían sido engañados en nombre del comunismo durante setenta años en su ira acumulada y en sus aspiraciones al respeto y al orgullo. Igualmente se habría sabido cómo hubiera glosado las olas de criminalidad económica que, desde la caída de los regímenes comunistas, han barrido los antiguos países del «bloque del Este».

La ola comenzó poco después de aquel memorable 25 de diciembre del año 1991 en el que la bandera roja se arrió por última vez en el Kremlin. Sus más tempranas manifestaciones aparecieron, si no nos engañamos, en la Rumanía poscomunista que dio, tras el fusilamiento del dictador Ceaucescu en 1989 –igualmente un 25 de diciembre–, los primeros pasos hacia el insólito parqué de la democracia y la economía de mercado. Desde 1992 hasta la época presente, una fiebre de dinero desconocida recorrió el país, provocada por una invasión de presuntos nuevos sistemas de inversión. El más exitoso de ellos llevaba el nombre, generador de simpatías, de Caritas. En definitiva, los agentes de estos sistemas –sólo en Rumanía han debido de darse alrededor de seiscientas de semejantes conjuraciones contra la probabilidad– prometían a sus clientes un hálito de las alegrías del capitalismo realmente existente con unos márgenes fabulosos de ganancia. Los juegos de inversión atrajeron a grandes sectores de la población y, en la fase inicial, la ola debió de estar a la orden del día, ya que el dinero «invertido», en el plazo de pocas semanas o meses, se multiplicaba por ocho. En el transcurso de un año, el iniciador de Caritas, Jon Stoica, un hombre de negocios, a la sazón de cincuenta años, se convirtió en el héroe de la nación. Bien fuera trabajador de fábrica, desempleado o funcionario, todo el que podía invertía sus últimos recursos para acceder al disfrute de enormes intereses. Muchos hipotecaron o vendieron sus casas para conseguir liquidez y, durante dos años, Stoica consiguió engañar a los entusiasmados

inversores a través de los periódicos altos dividendos que ocultaban la verdadera naturaleza de la empresa. En efecto, en las ganancias se trataba, naturalmente, no de réditos procedentes de empresas normales sino, como es normal en los juegos piramidales o de bola de nieve, de meros traslados de los dineros de los últimos inversores a las cuentas de aquellos que se habían subido antes al juego. Sólo en el más extendido de estos juegos de inversión ha debido de haber comprado cupones hasta el 20 por ciento de la población rumana. En la primavera de 1994, los pagos cesaron y poco después los sistemas quebraron. Numerosas personas se encontraron ante montañas inmensas de deudas y sólo con gran dificultad el gobierno rumano pudo evitar un levantamiento popular. Para los afectados ha debido de ser un débil consuelo el hecho de que Stoica fuera condenado a una pena de cárcel de seis años.

Este terrible episodio no fue obstáculo para que, poco más tarde, el espíritu del bienaventurado Charles A. Ponzi (1882-1949) recorriera diferentes países poscomunistas. En 1919, Ponzi, un aventurero italiano que había llegado a los Estados Unidos de América, lanzó en Boston el primer juego de inversión que le hizo multimillonario en el corto espacio de nueve meses. Poco tiempo después pasaba los años en diversas prisiones, muriendo en la miseria, tras un errático y largo deambular, en Río de Janeiro. En sus buenos años fue celebrado por los entusiasmados inversores como el primer financiero *get-rich-quick* y su sistema, basado en el comercio con cupones-respuesta a través del correo (que pretendía aprovechar las diferencias de valor entre los valores americanos y los italianos), fue considerado por los simpatizantes como la más elegante máquina de producir dinero de todos los tiempos. Desde entonces, a lo largo y ancho del mundo, se lanzaron numerosos intentos de hacer fortuna rápida con ayuda del así denominado sistema Ponzi. Siguiendo las huellas de Ponzi, el ruso Sergei Mavrodi consiguió hacerse el sexto hombre más rico de Rusia –cosa que algo significa en el reino de los nuevos multimillonarios– gracias a su sistema de juego piramidal MMM, colapsado en el año 1994 y en el que al menos cinco millones de sus compatriotas habían invertido sumas ingentes. En 1885, para evitar su persecución por los tribunales de justicia, Mavrodi, celebrado por sus partidarios como un nuevo salvador, se hizo elegir miembro de la Duma. Tras el levantamiento de su inmunidad parlamentaria, desapareció en el extranjero, convencido sin duda de que los

días de un hombre dotado como él eran demasiado preciosos como para pasarlos en las cárceles de la nueva Rusia.

En el mismo año saltó la chispa de Polonia a Chequia, Bulgaria y Serbia. Al parecer, de Polonia se exportó a Albania. Constituye uno de los episodios más instructivos del proceso de desovietización el que precisamente el país más pobre de Europa se convirtiera en el más amplio laboratorio del posmoderno capitalismo del pelotazo. Responsable del saqueo de las ilusiones de Europa del Este fue, entre otros, un joven hombre de negocios hamburgués, de dudosa reputación, cuyo sistema de bola de nieve, nuevamente puesto en circulación y propagado con psicotécnicas sectarias, llevó el nombre de Jump, antes de que, ante el peligro inminente de desenmascaramiento, fuera rebautizado con el término Titan. Gracias a los administradores polacos del Titan, este juego de cadena ha debido llegar, nuevamente repintado, a Albania, donde sin embargo, como se decía, fue practicado como uno más de la media docena larga de juegos piramidales. Allí, los jefes del negocio consiguieron propagar intensivamente la ola de juego. Durante la fase de enmascaramiento, mantenida con éxito de 1994 a 1996, la mayor parte del país cayó en una psicosis de avidez. La suposición de que el dinero se multiplica por sí mismo por el mero hecho de depositarlo en una «sociedad de inversión» penetró, en vista de los pagos realmente atractivos a comienzos del juego, en toda la población albanesa que durante décadas había vivido, bajo el dictador Enver Hoxha, en un claustro de pobreza e información, una de cuyas consecuencias mediatas fue también la inopia del público en relación con el *affaire* que sólo poco tiempo antes se había desarrollado en Rumanía. Hasta finales de 1996, más de la mitad de los 3,3 millones de albaneses había realizado inversiones en los juegos piramidales en acción en todo el país, muchos de ellos hipotecando sus casas y fincas en bancos reales. También aquí han debido prometerse, y durante cierto tiempo pagarse realmente, beneficios que en pocos meses ascendían hasta el cien por cien. Incluso en la nerviosa fase final del juego, ascendieron hasta el 40 o 50 por ciento al mes, atractivo suficiente para que se pusiera fuera de circulación cualquier atisbo de duda racional. Las pirámides albanesas alcanzaron su máximo atractivo por el hecho de que en la televisión estatal se hubiera hecho publicidad a su favor, lo que numerosos inversores malinterpretaron como prueba de seriedad.

Cuando los juegos colapsaron en enero de 1997, estalló en todo el país una ola de pánico y decepción. La rabia no conoció límites: se habían rescatado de lo real con buen dinero efectivo y ahora no se perdonaban su vuelta a ello. Los enojados inversores culpaban al Estado y al gobierno de no haber adoptado las medidas necesarias para proteger a los inversores, lo que era exacto, dado que los responsables habían ignorado las correspondientes advertencias por parte del Banco Mundial. Grupos espontáneos de damnificados pegaron fuego a las comisarías de policía mientras bandas de enojados trabajadores y empleados asaltaban los depósitos de armas de la policía y el ejército, apoderándose de alrededor de 600.000 armas de fuego ligeras, lo que tuvo como consecuencia que en el transcurso de los años siguientes se dispararan las cuotas de asesinatos y homicidios en Albania, hasta el extremo de quintuplicarse. La mayoría de las armas no pudo ser recuperada jamás. De la noche a la mañana parecieron disolverse las estructuras estatales y numerosas ciudades de provincia cayeron en las manos de levantiscos que se reclutaban preferentemente entre los miembros del Partido Socialista, situado en la oposición. La capital Tirana fue escenario de una guerra civil. Durante muchas semanas no fue visible ninguna autoridad que pusiera orden, entre otras cosas porque una gran parte de los funcionarios del Estado pertenecía al grupo de los engañados y se había sumado a las protestas. Sólo gracias a la promesa de una triplicación de sus emolumentos, se pudo inducir a numerosos policías desertores a regresar a sus puestos. El presidente albanés Sali Berisha, antiguo médico de cabecera de Enver Hoxha, cuyo Partido Democrático había estado confabulado de manera evidentísima con los administradores de las pirámides, se vio obligado a dimitir.

En el punto culminante de las revueltas, la multitud, impulsada por una mezcla de resistencia y deseo de venganza, asaltó las escuelas y universidades así como numerosas fábricas y sedes de organismos, llevándose consigo todo lo que se podía llevar, mientras el resto se destruía a impulsos de una ira ciega. Observadores occidentales que poco tiempo después visitaron Albania afirmaron no haber percibido tales proporciones de destrucción ni siquiera en los países desolados por la guerra. Los edificios públicos se habían visto asaltados y se había saqueado hasta el último picaporte; en las frías viviendas se acurrucaban las familias bajo una única manta de lana mientras pasaban todo el día mirando las imágenes de la televisión comer-

cial italiana. Por temor a la locura general, un gran número de albaneses intentó abandonar el país en barcos sobrecargados de la marina mercante y en ruinosas embarcaciones de pescadores o, incluso, en balsas: en el espacio de pocos días, los puertos de Brindisi y de otras ciudades italianas del Adriático estaban inundados de emigrantes. Como de ordinario, en los países de la Unión Europea, los ministros de Asuntos Exteriores fueron incapaces de llegar a un acuerdo acerca de las cuotas de acogida de aquella «invasión de desesperados». El que en el espacio de poco tiempo se llegase a una normalización de la situación se debe achacar, sobre todo, a la admisión por parte del nuevo gobierno albanés de su culpabilidad en la debacle. Además, el Banco Central albanés pudo salvar importantes sumas mediante la congelación de las cuentas de las pirámides para los inversores; otra parte de las pérdidas tuvo que ser absorbida por el presupuesto estatal.

En nuestro contexto no se trata de apreciar la atrevida infamia de los organizadores de tales juegos que, a juzgar por los hechos, estaban creados para aprovecharse de la ingenuidad o de la repentina predisposición al capitalismo de numerosos ciudadanos en los países del antiguo «bloque del Este». Lo que confiere a los procesos detallados un carácter de síntoma es la circunstancia de que en la energía infecciosa con la que la ola pudo extenderse en países muy pobres, como Rumanía y Albania, se escondía una afirmación sobre la esencia del capitalismo en general o, al menos, sobre la visión exterior del sistema tal y como se representa en los sueños diurnos de los hombres excluidos durante varias generaciones de la experiencia del libre mercado y de la economía de mercado. Las tragicomedias rumana y albanesa pusieron efectivamente al descubierto, junto a otros muchos aspectos de la naturaleza humana, el núcleo fabuloso del pensamiento capitalista de la riqueza: la idea de que al dinero utilizado como capital le advienen *per se* las cualidades de un fluido siempre en aumento o de que el dinero, en cuanto capital, representa un poderoso amuleto que promete a su propietario la constante llegada de los bienes de la fortuna.

Hay que admitir que esta fantasía no carece en absoluto de fundamento, si bien los intérpretes serios de la economía de mercado o, en su caso, de la economía de la propiedad advierten desde hace tiempo de las hipertensiones en el uso del dinero puramente especulativo; incluso señalan el capitalismo de casino como un peligro para la economía mundial en

su conjunto. De hecho, el partido creador de valor real en el interior del complejo capitalista no se cansa de acentuar que el proceso de creación de riqueza descansa primero, y a veces sólo, en la sinergia, dirigida artificialmente, de propiedad, creación de dinero, trabajo, organización e innovación, mientras que las restantes transacciones, especialmente las puramente financieras, por más que hayan ganado la primacía cuantitativamente, no representan más que círculos de humo en el espacio. Por el contrario, el partido de las ganancias fáciles se atiene inquebrantablemente a la concepción de que el enriquecimiento no es otra cosa que la recompensa natural al riesgo especulativo. Para él, en la riqueza no se manifiesta en último término el resultado de trabajo y rendimiento, aunque no niegan totalmente su necesidad. El auténtico sentido de la riqueza reside, según él, en demostrar la soberanía de la Fortuna, que escoge a sus favoritos y a otros los manda con las manos vacías. Expresándolo de manera poco mitológica, debería decirse: «quien gana, tiene derecho y quien pierde, no puede quejarse».

Consiguientemente, la errónea conclusión de los albaneses no había que buscarla en que hubieran entendido los hechos del capitalismo especulativo de manera totalmente equivocada. Ellos se sometieron más bien a una ensoñación tardo-socialista que les sugería que bajo el signo del capital cualquiera podría llevarse el primer premio. En su disposición a renegar de los fantasmas del orgullo socialista y finalmente también a seguir, como hacían los restantes miembros del mundo libre, los dictados del primado de la avidez, se habían confesado partidarios sin más de los nuevos condicionamientos. Sobre la base de su incapacidad y falta de disposición para hacerse un concepto realista de las fuentes de las ganancias esperadas, permanecieron prisioneros de su pasado. Sin duda, también jugó un papel en el asalto a los juegos piramidales el sentimiento de haber estado largo tiempo apartados de la riqueza y su distribución. Después de medio siglo bajo una dictadura de carencias que inundaba al pueblo con frases altisonantes, se quería reservar una parte de las cómodas injusticias del mundo pudiente para sí, aunque algunos invisibles tuvieran que pagar la cuenta por la fabulosa multiplicación de las propias inversiones. Como todos los que siguen la llamada del Eros popular, los espabilados albaneses estaban convencidos de que por esta vez les tocaba a ellos llevar a casa algo para la bella novia.

Capitalismo real: retraso en el colapso de los sistemas dinámico-ambiciosos

Por eso, con relación a la desgracia albanesa, nada estaba menos en su lugar que el sarcasmo de muchos observadores occidentales que querían troncharse de risa acerca del «capitalismo skipetario». En verdad, sólo algunos partidarios del capitalismo regular habrían podido diferenciar suficientemente entre las maneras económicas preferidas por ellos y un simple juego de pirámide. No se puede negar el hecho de que el fenómeno de la ganancia no merecida o, más en general, de la retribución sin rendimiento está más extendido que nunca incluso entre jugadores muy expertos del sistema capitalista. Para el imaginario de las modernas economías nacionales, los aspectos mágicos e irracionales de la desigual distribución de la riqueza poseen un significado que habría que calificar de arquetípico si la expresión no estuviera poseída de connotaciones de psicología profunda que conducirían a error. La moderna economía de la propiedad ha venido aureolada desde el principio de rutilantes fantasías de felicidad para las que resulta adecuado el término «capitalismo de Fortuna». Esta dimensión real-imaginaria de los nuevos procesos económicos fue captada también por los usuarios extra-europeos del sistema. El hecho de que la moderna economía dineraria y de la propiedad, que a menudo ha sido denominada con la falsa expresión lingüística de «capitalismo», posea una fascinación que irradia más allá de sus límites culturales y que en ocasiones incluso ensombrezca sus ventajas prácticas, procede, sin lugar a dudas, de esta fuente. Por lo demás, hay que interpretar la retornada fe en la fortuna que, a través de los bancos y bolsas, favorece a los suyos como una reinterpretación poscristiana de fantasías protestantes de elección, so peligro de que a través de ello se descubra el núcleo inclemente del calvinismo, cuyo auténtico rostro se anuncia en la mística obscenidad del sentirse cerca de Dios al cierre de caja.

Los fundamentos de la equiparabilidad del capitalismo regular con un esquema Ponzi deben verse en el hecho indiscutible de que en ambos modelos se trata de un sistema de crecimiento basado en el crédito que, venga lo que viniere, depende de una reproducción indefinida. A ambos sistemas les es inherente una tendencia al derrumbe en cuya manipulación consiste la dinámica del sistema.

Para un puro sistema Ponzi, el colapso debe entrar en plazo relativamente corto (o ser producido de manera consciente), dado que el número actual de nuevos jugadores adquiribles se agota inevitablemente después de pocas rondas, por lo que incluso con un buen enmascaramiento la duración del juego apenas puede superar unos pocos años. El mismo Ponzi logró prolongarlo aproximadamente nueve meses y sus continuadores del Este europeo, en el mejor de los casos, dos años. Por el contrario, el capitalismo regular, basado en la industria y en los bancos, se caracteriza porque sus jugadores responden a la presión de los intereses con crecimiento económico que en lo fundamental se debe agradecer a la sinergia de expansión del mercado, innovación de la producción e innovación técnica. Su modo, «la huida hacia delante», es consecuentemente elástico, de largo plazo y está familiarizado con la crisis. Su marcha incluye un comportamiento inventor y civilizatorio y no retrocede ni siquiera ante erupciones revolucionarias de la cultura. Incluso, para admiración de sus propios agentes, el proceso capitalista hasta ahora se manifestó repetidamente capaz de controlar tendencias de quiebra más allá de las meras fases de fluctuación y estancamiento. Hoy se puede apelar a un ámbito de desarrollo más o menos coherente de aproximadamente diez generaciones humanas y, en la medida en que la revolución industrial del siglo XVIII se considera como su época umbral, incluso de veinte generaciones si, según afirma Immanuel Wallerstein, el sistema mundial capitalista manifestaba sus contornos ya alrededor del año 1500.

En vista de este rendimiento hay que constatar que el sistema capitalista, por principio ahistórico o, en su caso, concebido de una manera futurista, ha producido una historicidad de especie propia. Su tendencia fue mixtificada en la fase inicial del juego con el concepto singular de «progreso». Esto modifica poco la relación irónica del capitalismo con épocas pasadas. El mundo movido empresarialmente en el fondo sólo necesita el pasado para dejarlo tras de sí[177].

El capitalismo se enfrenta a sus actuales críticos y a los jugadores con altos deseos de seriedad, sobre todo tras la desaparición de la así denominada alternativa socialista. Su propuesta puede sintetizarse en la tesis de que se debe ofrecer un modelo de crecimiento con potencial de futuro, en principio, inagotable. En su nombre se puede exigir de los actores la disposición a participar en unas formas de vida a las que les es inherente

el permanente cambio técnico y la penetración de todos los ámbitos de la vida por la tendencia a la comodidad y por la mediación del dinero. La verdad es que, por lo que respecta a la competencia futura del juego, la cosa tiene una apariencia bastante menos brillante de la que sus exegetas no se cansan de afirmar. Basta con interpretar el omnipresente vocablo *sustainability* como un síntoma neurótico para captar la auto-duda del *statu quo* en el punto crítico. Como la palabra demuestra, los más reflexivos entre los expertos de la economía del presente poseen un concepto preciso de lo que no resulta compaginable con la esencia del sistema.

En efecto, los sistemas no-Ponzi (por consiguiente, las regulares economías nacionales en especial y la economía mundial en general) representan sistemas de desequilibrio que siempre han de procesar una considerable medida de amenaza interna. El capitalismo consolidado sólo puede compensar las inherentes tendencias al colapso (cuyas primeras manifestaciones fueron las crisis de producción descritas por Marx) mediante la constante huida hacia delante. Lo que vale para el actual cliente como prueba de principios de negocios prósperos deriva del refinamiento de los instrumentos de dirección cuyo mecanismo clave debe ser visto en el «arte del banco central»[178]. Sobre éste se puede decir de manera simplificadora que tiende más allá de un proceso que hace serio lo no serio o, expresado de otra manera, hacia una técnica de la ralentización de la quiebra. Mediante el alza y la baja de los intereses primarios, el Banco Central se entrega a la tarea de minimizar los riesgos de colapso propios del sistema en la medida en que ajusta el estrés producido por los intereses a un nivel coyunturalmente tolerable. En sus decisiones de regulación se orienta hacia los resultados actuales y previsibles de los esfuerzos de la economía real, léase, a la suma de los efectos de la ampliación del mercado, innovación productiva y elevación de la productividad. En este contexto, el «salto de la coyuntura», muchas veces mencionado, no significa otra cosa que la limitación del riesgo de insolvencia en las unidades cargadas de crédito. En una dirección correcta, la presión del servicio de deudas debe convertirse en un destino trágico en todos los niveles del suceso económico para el sistema total, a pesar de que permanentemente se derrumben numerosas empresas y economías privadas. Visto en su conjunto, el estrés de deudas impulsa el proceso económico del dinero a un rejuvenecimiento y elevación constantes.

La obligación de innovación y expansión que caracteriza el modo de producción capitalista se retrotrae con ello al factor Ponzi, canalizado conforme a ciertas reglas pero nunca eliminable totalmente dentro del sistema integral[179]. El complejo capitalista de economía del dinero constituye una red mundial de operaciones para el traslado de montañas de deudas. Sin embargo, incluso el sistema Ponzi mejor compensado a largo plazo no consigue otra cosa que retrasar el momento de su desencantamiento por tiempo indeterminado, a más tardar hasta el momento en el que el camino de la expansión queda cerrado porque todos los nuevos jugadores que podían conseguirse ya han entrado en el juego. De todo ello, el mundo actual puede estar todavía un tanto alejado, de tal manera que no se prevé una héctica final inmediata. La imprecisión del momento de la desilusión aún puede ser interpretada por los participantes en el juego, hasta cierto punto justificadamente, como apertura al futuro. Igualmente, a título preventivo se debería llamar la atención de los clientes sobre la admonición de unos pocos expertos que advierten que el efecto de apertura –es decir, la apariencia de la continuidad ilimitada del juego en las condiciones actuales– apenas se podría prolongar, en el mejor de los casos, unos pocos decenios. Otros intérpretes dan al juego más tiempo, sobre todo aquellos que son suficientemente optimistas como para datar el fin de las energías fósiles en el siglo XXII.

Por lo que se refiere a las suposiciones psicológicas de Charles A. Ponzi, en los casi cien años que han pasado desde su *coup* de Boston de 1919 no han sido en modo alguno desmentidas. Se puede suponer efectivamente que caracterizan con total exactitud la fuerza psicomotriz de la manera capitalista de la economía. En efecto, incluso para las manifestaciones moralmente inapreciables y económicamente sólidas del sistema sigue existiendo una cierta medida de decisiones fundamentales de dinámica ambiciosa e irrenunciable. Éstas impulsan tendencias fuertes de expansión que afectan, cada vez de manera más profunda, a las formas de vida de las culturas portadoras o, dicho más técnicamente, a las economías psicosomáticas de los jugadores. Por regla general, a través del rodeo por los medios culturales de la novela, el teatro, el cine y la televisión. Los medios producen de manera sinérgica un clima de continua liberalización y esto a la larga se impone, a juzgar por la experiencia, incluso contra reacciones conservadoras. En este contexto, a la recepción del arte moderno le advie-

ne una significación apenas sobrevalorable, dado que con su consecuente entrenamiento hacia el *everything-goes* funge como un centro de formación para el consumismo de vanguardia. Lo que hacen las vanguardias, lo hacen poco después, de manera imitativa, por regla general, las masas.

Dado que las ampliaciones cuantitativas de los procesos dinerarios no son separables de transformaciones cualitativas en las formas de vida, se deben preparar culturalmente conjuntos de jugadores capitalistas para un clima de permanente revisionismo. Desde 1800, lo que se llama espíritu de época no se puede pensar sin la colaboración del espíritu del dinero. Y por más que en el medio conservador también se quiera estilizar como antitética la polaridad de dinero y espíritu, considerada en conjunto se ha impuesto la convergencia de los polos. Se habla del propio tiempo para poder ir a su paso. Las expectativas de adaptación se manifiestan en la exigencia de disposición para la movilidad y el aprendizaje continuos con el objetivo de flexibilizar las biografías profesionales y al mismo tiempo posibilitar la máxima medida de consumismo de edad: éste es el sentido de la propaganda, recientemente también llegada a Alemania, del capitalismo-matusalén de tipo californiano. Por consiguiente, por más que en este constante movimiento aparentemente se apele a los valores de seriedad, la tendencia global del juego exige la frivolización progresiva de las poblaciones de jugadores. Incluso bajo las más favorables condiciones –es decir, cuando en un amplio frente se logra la satisfacción social-estatalista de una población nacional y cuando en un país tanto la gestión de las finanzas estatales como la estimulación de la economía del capital transcurren durante largo tiempo por caminos regulares–, el sistema seguirá dependiendo de la integración de una parte cada vez mayor de la población en actividades de avidez cada vez más arriesgadas y en prácticas de frivolidad cada vez más agresivas, un contenido este al que sólo de lejos hace referencia la expresión «sociedad de consumo». Lo que aquí significa «consumo» designa la buena disposición de los clientes a participar en un juego de aceleración del placer basado en el crédito bajo riesgo de pasar una parte del tiempo de la vida con negocios de amortización. El secreto del consumismo del *lifestyle* se oculta en la tarea de producir en sus participantes un sentimiento neo-aristocrático que consigue la total adecuación entre lujo y derroche. En el capitalismo es aristócrata quien no debe reflexionar para saber que a él o a ella le adviene lo mejor.

Avidez significa el despojo afectivo de la suposición ontológica de que es posible mantener una continua asimetría entre dar y tomar. Cuando un jugador mantiene la ventaja durante largo tiempo, se habla entonces normalmente de éxito. En la comprensión normal, el éxito designa un fenómeno de hiperretribución que, por lo demás, va acompañado, no rara vez, de la tendencia a la repetición de lo improbable. Hiperretribuciones estabilizadas producen en sus receptores unas exigencias de estatus con tendencias elitistas. A menudo, personas hiperretribuidas desarrollan por encima del término medio el talento de considerar sus beneficios como un tributo adecuado a sus méritos o, en el caso de ausencia de méritos, a su mero existir y, ¿por qué no?, también a su aparición física. Uno de los rasgos característicos de los sistemas de avidez perfectamente desarrollados es, en efecto, la creencia de que la buena apariencia es motivo suficiente para aumentar las esperanzas de hiperretribución. En las culturas de avidez desarrollada es característico que sus agentes partan de la convicción de que por lo que mejor se les pagará será precisamente por aquello para lo que menos valen. No en vano, el *lookism* es la religión de la ingratitud que avanza a nivel mundial. Su éxito de emisión se debe a los medios de masas que, desde hace largo tiempo, anuncian la buena nueva de que para el éxito bastaría con aparecer como alguien al que se conoce por los medios de comunicación.

Por lo que respecta al sello capitalista del erotismo, éste desarrolla rasgo a rasgo la paradoja de la «hiperretribución para todos». A través de ésta se proclama el derecho humano al comportamiento ambicioso sin límite. Consiguientemente, el mercado de la apariencia asciende hasta constituirse en el mercado de todos los mercados: en él, los objetos potenciales del deseo se transforman mediante el contacto con la droga «hiper-retribución» en sujeto de ambición. Se puede comprender fácilmente que en el capitalismo la última «división de clases» será aquella que existe entre los hiper-retribuidos y los que son normal o escasamente retribuidos. Algo más exigente es la comprensión de por qué esta «división» tendrá la misma importancia que el contraste entre la *beautiful people* y la gente con caras que nada aportan. Quien en el capitalismo avanzado quiera definir el significado de la palabra «pueblo», chocará con la multitud de aquellos que permanecen excluidos de la hiper-retribución. Pueblo es aquello que también en el futuro estará seguro de no recibir nada por su mera apariencia.

A través de su comportamiento, las elites de la avidez se confiesan seguidoras del postulado de que, en el ámbito de lo existente, se debería invertir el potencial en juegos permanentes de ganancia, por lo menos en aquellas fases de éxito suficientemente largas como para proporcionar, a los participantes que sacasen ventajas, excedentes para el resto de su vida. Por regla general, la ambición aguda se ve acompañada por la sensación de merecer más suerte de la que hasta ese momento se ha conocido, siendo ésta una de las razones por las cuales en las actividades movidas por la ambición no se pueden fijar límites internos. En el transcurso de los siglos capitalistas sólo ha habido muy pocos aspirantes a la fortuna que estuvieran dispuestos a reconocer con Andrew Carnegie: «en la vida he tenido más suerte de la que me correspondía»[180].

Con relación a los infelices albaneses y a su iniciación en el espíritu del capitalismo especulativo hay que anotar que, vistos en conjunto, pudieron hablar de suerte en la desgracia. Tras la finalización de la crisis, sus pérdidas fueron, a pesar de las veinte mil bancarrotas aproximadas de pequeñas firmas que habían tenido lugar en todo el país, mucho menos dramáticas de lo que a primera vista habían parecido. A los que salieron bien parados de ellas les quedó la lección marcada según la cual la reestructuración económica de la propiedad de una economía dirigida no puede tener lugar sobre la mera especulación. Aprendieron lo que para los veteranos del capitalismo es un hecho familiar: la creación cotidiana de los valores posee una inercia propia que no se puede sobrevolar impunemente. El que quiera formar un capital tiene que trabajar, por regla general, un buen rato y renunciar. Por mucho que el sueño de la riqueza rápida sea imprescindible para la dinámica motora del capitalismo, éste presupone, en primer lugar, una cultura regular de empresa, así como un mundo de trabajo disciplinado que se somete a las incomodidades de un plano, al menos, un poco inclinado.

Como se ha notado ya, el capitalismo regular que sabe contentarse con los índices de beneficio consolidables en la economía real viene marcado por la tensión entre la carga de intereses y la elevación de la productividad con la inclusión de todos los factores psicopolíticos, sin cuya modificación no tendrá lugar la transformación de una población dada en una asociación de consumidores capaces de demanda. Si las crisis piramidales en el Este y en el sur de Europa se debieron a una psicosis de avidez aguda –y a

una dura y grosera erotización de la economía de los afectos–, durante la siguiente fase de consolidación tuvieron que validarse formas de erotización de la «sociedad» más seriamente preparadas, discretas y crónicamente operativas.

Mientras tanto comprendemos cómo la psicodinámica modernización de las «sociedades» movidas por el dinero porta los rasgos del erotismo. En la modernidad económica no está menos en el orden del día la disolución del (sólo aparentemente arcaico) control thimótico de los afectos y sus (sólo aparentemente irracionales) aspectos incompatibles con el mercado a través de una psicopolítica más adecuada al tiempo de la imitación del deseo y de la avidez contabilizadora. Esta transformación no resulta alcanzable sin una amplia despolitización de las poblaciones y, unido a ello, sin la pérdida de significación progresiva del lenguaje en favor de la imagen y del Número. Sobre todo los partidos de izquierda clásicos, en la medida en que *per se* actúan en los bancos de la ira y de la disidencia, tienen que llamar la atención como reliquias disfuncionales en este nuevo clima. Están condenados a luchar en discursos odiosos contra las imágenes de la bella gente y contra tablas con pétreas cifras: una empresa sin horizonte. Por el contrario, las socialdemocracias modernizadas al estilo del New Labour se mueven en el elemento de la erótica capitalista como peces en el agua. Se han dado de baja como partidos de orgullo y de ira y han realizado el giro hacia el primado de los apetitos. A las naciones poscomunistas se les pone a disposición un depósito de ilusiones mediante la irrupción de la cultura de la imagen preformada occidentalmente, lo que al mismo tiempo responde al deseo erótico y al sentido de la necesidad del esperar.

En el transcurso de la transformación se llega a una estimulación, singular desde el punto de vista histórico-moral, de las rivalidades desiderativas entre los participantes en juegos de avidez generalizados. En las poblaciones occidentales se prolongó la transformación estructural del deseo a lo largo de siglos, con una aceleración manifiesta en el siglo XIX. Si, desde el punto de vista sociocultural, este siglo se caracterizó como el siglo de la opereta, esto sucedió porque la erotización impulsada por el espíritu de la época de la burguesía y de la pequeña burguesía había conseguido, en este género, su medio más efectivo[181]. En efecto, en principio, ya los ordenamientos «sociales» cortesanos y de la primera burguesía habían provocado impulsos de rivalidad y desencadenado duras competencias entre

los participantes en las intrigas cortesanas y entre los dirigentes de empresas comerciales. Ambos eran sistemas de acción marcados por la «modernización» emocional, sobre todo por la densificación del tráfico en la correspondiente intensificación de las *liaisons dangéreuses*, es decir, de las interacciones estratégicas. En ninguna formación histórica se necesitó en tal alta medida una competencia orientada por la avidez y la envidia como en la «sociedad» desarrollada del consumo de masas que, después de un preludio de más de cien años, se ha propagado durante la segunda mitad del siglo XX de manera triunfal, en muchos lugares de la tierra, según modelos euro-americanos.

En estos procesos se pone de manifiesto que todas las modernizaciones se orientan hacia una revisión más o menos dramática de la moral imperante desde la Antigüedad. Dado que los sistemas de hoy no presuponen colectivos de lucha sino poblaciones erotizadas, renuncian a seguir exigiendo la eliminación del quinto mandamiento veterotestamentario, uno de los rasgos caracterizadores del fascismo de izquierdas que, como ya se ha indicado, reapareció en el nacionalsocialismo. Estas dos formaciones de modelización thimótica de los afectos exigían luchadores resolutos y madres dispuestas al parto, amantes no ambiciosos y consumidoras de lujo. En efecto, los partidarios británicos de la Internacional Socialista cantaban en los años treinta una canción con el siguiente texto: «Dejemos el amor hasta la revolución, hasta entonces el amor será una cuestión antibolchevique»[182]. El primado de los valores de lucha para los activistas era una cosa hecha mientras que el Eros figuraba bajo el epígrafe despreciable de «lujo burgués». Mientras el matar tenía preferencia sobre el amar, el espíritu de la revisión se dirigió sobre todo contra el quinto mandamiento[183].

En la esfera del consumo avanzado, por el contrario, amar, desear y disfrutar se constituyen en el primer deber burgués. Ahora son más bien las prescripciones de abstinencia y los preceptos de celo antimimético del decálogo los que, de acuerdo con el tiempo, hay que poner entre paréntesis y los que hay que sustituir por sus transformaciones. Si el décimo mandamiento decía «no debes desear la casa de tu prójimo, no debes desear la mujer de tu prójimo, ni sus esclavos o esclavas» (Éxodo 20, 17), el primer precepto del nuevo sistema dominante de moral reza como sigue: *debes desear y disfrutar todo aquello que otros gozadores te manifiesten como un bien deseable.* De ello se sigue inmediatamente el segundo mandamiento, que

debe fortalecer los efectos del primero. Es un mandamiento de exhibición que, en diametral oposición a los preceptos de discreción de la tradición, eleva a norma la abierta exhibición que tiende a excitar la imitación del disfrute personal[184]. *No debes mantener en secreto tu deseo y tu disfrute.* Sería miope considerar que los efectos del principio de exhibición estuvieran limitados a los efectos de la publicidad y de los clubs nocturnos. En realidad, la construcción de la realidad del capitalismo subjetivizado se funda en su conjunto sobre la competencia por la visibilidad. Visibilidad designa el espacio de acción para la estimulación de los impulsos de celo que, por cierto, penetran el mundo de las mercancías, del dinero, del saber, del arte. Para compensar los efectos peligrosos de ambos preceptos de desinhibición, a continuación el tercer mandamiento debe exigir: *A nadie más que a ti atribuirás los eventuales fracasos en el concurso por obtener el acceso a los objetos del deseo.*

Disidencia dispersa. La Internacional misantrópica

Las consideraciones que hemos hecho hasta ahora ofrecen algunos de los presupuestos de la evidente imposibilidad de recolección y de organizabilidad de los actuales cuantos de ira y de disidencia en los países nucleares del *way of life* neocapitalista. La más importante de ellas ya se ha mencionado sumariamente varias veces. En el horizonte del presente no hay visible ningún movimiento o partido al que se puedan atribuir nuevamente las funciones de un banco mundial para la valoración utópico-profética de los impulsos thimóticos. Debido a la carencia de un lugar de recolecta de la ira que tenga, desde el punto de vista operativo, posibilidades de éxito y perspectivas vinculantes de tareas, faltan al mismo tiempo puntos de vista teóricos desde los cuales se pudieran hacer comentarios de situación sobre las oportunidades realmente globales. Si bien desde hace años una ola de expresiones moralizantes sobre la así llamada globalización inunda la vida pública de Occidente y de los países en desarrollo, la suma de los discursos no produce ni la más remota huella de un nuevo «Organon», a no ser que se quieran hacer valer como tal los departamentos de sociología mundial del Pentágono o los cuadros encargados del llamado *war on terror.* La tesis

lleva la misma circunstancia al punto de que actualmente no hay ninguna forma popularizable de apocalíptica positiva que esté en situación de traducir la potencial quiebra de los sistemas socio-económicos que hoy tienen éxito en atractivas visiones para el tiempo venidero. En los pasados años, ni en Davos ni en Porto Allegre se ha hablado de manera convincente del modelo poscapitalista. Expresado de otra manera, esto sólo demuestra que el capitalismo quiere ser, desde ahora, toda la cultura. Con ello se sitúa incluso como el horizonte infranqueable del presente. Lo que le siga sólo podrá ser, de acuerdo con su auto-comprensión, una vez más él mismo en sus incansables metamorfosis y en sus eufóricas exageraciones. Sólo los discursos del movimiento solar y los principios emparentados de los antisistema contienen proyecciones de alguna profundidad momentánea, que vaticinan al sistema dominante, a causa de su dependencia de las energías fósiles, más tarde o más temprano agotadas, un fin inevitable. Muchos de ellos mencionan sólo los fundamentos que hacen necesario el paso a un régimen de energía posfósil; otros penetran en un horizonte más allá de la economía del capital[185].

También hemos tocado ya el segundo motivo fundamental para la desvalorización de los impulsos iracundos en la economía de los afectos de las democracias capitalistas, al menos de manera indirecta. Sólo hay que buscarlo en el hecho de que las situaciones contemporáneas amenazan, a juzgar por la tendencia, a la mayoría de las variantes de pensamiento fundamentalista, incluso a las figuras junghegelianas que se presentaron como realizaciones prácticas de un pensamiento que «iba a las raíces». Todas las formas de teoría barbadas se han excluido del canon del presente. Típicas teorías barbadas eran aquellas que desde el punto de vista ideológico comentaban las imágenes mundiales de sus enemigos de manera crítica (y en esa medida, operaban al nivel de una observación de segundo orden) y, sin embargo, por su propia causa seguían utilizando ingenuas semánticas del mundo y con ello se hacían comparables a los más crudos sistemas de fe. Por una parte fundaban la relación entre la thimótica y el extremismo y entre el extremismo y el pensamiento monológico por otra[186]. El que, bajo semejantes condiciones, la ira no resulte obvia, sólo sorprenderá a aquellos que hayan invertido en el negocio con la ingenuidad.

Un tercer motivo para la difusión de los potenciales de la ira y de la protesta hay que buscarlo en la transformación de sus medios de recogi-

da y de sus mitos organizadores. Mientras que para los proletarios que, a finales del siglo XIX y principios del XX, tenían conciencia de clase existía ya la posibilidad de integrar sufrimientos locales y luchas en la épica del movimiento de trabajadores, quizás incluso en la gran narración del advenimiento de la revolución, los portadores actuales de la ira no disponen ni de escenarios capaces de orientarles ni de narrativas convincentes que les indiquen un lugar vital en el suceso mundial. En esta situación resulta obvio el regreso a las invenciones de las historias étnicas o sub-culturales. Si no se dispone de éstas, entran en su lugar construcciones locales del tipo «nosotros-ellos». En la medida en que los insatisfechos de la Modernidad no pueden descargar sus afectos sobre otros escenarios, sólo les queda la huida a su propia imagen especular, tal y como la suministran los medios de masas tan pronto los escenarios de violencia atraen una parte del interés público sobre sí. El rápido reflejo de los excesos auto-perpetrados en las imágenes de prensa y en la televisión puede conllevar para los actores una satisfacción momentánea que, en muchos casos, puede significar una especie de prueba satisfactoria de su existencia. Sin embargo, la ley del medio se impone precisamente en semejantes episodios sobre los contenidos. Aquí se manifiesta una vez más que los instrumentos de la «opinión pública burguesa» no pueden funcionar como colectores o, en su caso, como medios de recolección de sujetos thimóticos *in spe* (lo que significa que son incapaces de moderar la transformación de la ira en esperanza). Sin lugar a dudas, a los modernos medios de comunicación les adviene la capacidad de generar epidemias afectivas. Como bien es sabido, todos los temas dignos de titulares de periódicos se propagan según el principio de la infección viral. Al mismo tiempo neutralizan sus contenidos para someter todos los acontecimientos a la ley de la indiferencia. Su misión democrática es la de producir indiferencia al eliminar la diferencia entre los asuntos importantes y los accesorios.

Finalmente hay que mencionar un cuarto motivo para la regresión política de la cultura izquierdista de la ira. El nuevo mandamiento del amor prescribe amar los bienes que disfruta el prójimo, como si pudieran hacerse propios. Al parecer, este mandamiento extensivo de disfrutar no es más sencillo de seguir que el mandamiento cristiano del amor extensivo al prójimo. La presión erotizante que lastra a los cómplices de la «sociedad» dinámico-ambiciosa, condenados a ansiar, lleva inevitablemente a que in-

dividuos cada vez más excitados y aislados se vean cercados por imposibles ofertas de relación. De las crónicas exigencias amorosas que, por falta de medios interiores y exteriores de acceso, tienen que acabar en fracaso, procede una inclinación hacia el odio contra todo lo que pertenece al cerco de asedio formado por seudo-objetos. Mientras, en el marco de la ironización posmoderna de la revuelta, los sistemas colectivos de afectos se transforman en complicidad, los disidentes impulsos de ira y de revuelta, aislados socialmente y empobrecidos lingüísticamente, caen presa de una tendencia a la abulia. En esta situación, la relación vandálica con los objetos imposibles se propone como la más plausible. Se podría designar el vandalismo como la negatividad de chicos imposibles y, con ello, caracterizar una ira que definitivamente ha cesado de buscar la comprensión.

En ninguno de los procesos del pasado más reciente se han manifestado los mecanismos aquí descritos tan explícitamente como en las revueltas de la *banlieue* parisina que estallaron a finales de octubre de 2005, para extenderse, en pocos días y conforme a las reglas del juego de la imitación de la violencia mediáticamente correspondida, por numerosas aglomeraciones urbanas de Francia. Obviamente, en las inesperadas explosiones de violencia por parte de grupos de hombres jóvenes de origen islámico-arábigo o cristiano-africano, se trataba de una mezcla de revueltas abreactivas y de provocativo gamberrismo vandálico. Más exactamente, de un cóctel de afectos con el que la hermenéutica política de la cultura hegemónica francesa de centro izquierda no podía hacer nada. Consecuentemente, el *feuilleton* parisino se contentaba con apelar a los juegos lingüísticos de curso en el mercado, a los que cualquier motivo de auto-citación les resulta bienvenido («ellos pegan fuego a los coches, nosotros seguimos jugando con nuestras teorías preferidas»).

A pesar de todo, sólo una cosa no se podía pasar por alto: que ninguno de los partidos políticos pudo o quiso ponerse a disposición como colector o transformador de las sucias energías emergentes. En efecto, se oyeron algunos vagos reconocimientos de las obligaciones de la pedagogía republicana, pero nada en absoluto que aludiera a una nueva estrategia en la política de fertilización de la ira. Como intérprete atento de la situación psicopolítica se manifestó únicamente el ministro del Interior Nicolas Sarkozy: al designar sin tapujos a los revoltosos como «canalla» *(racaille)*

que se debía barrer con los cañones de agua de alta presión, rompió no sólo con las reglas del *beau parler*, también dejaba claro, de acuerdo con el sentir de la nueva mayoría moral del país, que esta vez no habría esfuerzos de integración en el orden del día, sino procesos de eliminación sin compromiso. Posiblemente con esta caída verbal bautizaba un paradigma de semántica política. Los corifeos del centro-derecha habrían captado el imperativo posrepublicano según el cual la política no es otra cosa que un sistema de medidas de protección militante del consumidor. En el plano retórico, parece pre-formulada de manera inconfundible la transformación de la terapia social en una eliminación de los superfluos, con lo que se expresa un actual compromiso entre el conservadurismo temeroso de más amplios niveles y el neoliberal principio de dureza de las elites potentadas. Esta alianza se enfrentaba a una izquierda que ni en su forma poscomunista ni en su forma socialdemócrata estaba en disposición de desarrollar procesos adecuados de recolección de ira y de su inversión en proyectos thimóticamente productivos[187].

La debilidad de las explicaciones *ad hoc* que cursaron acerca de las inesperadas erupciones de violencia callejera en Francia quedó de manifiesto sobre todo en el hecho de que en ellas principalmente se quisieran ver meras manifestaciones momentáneas; además, las explicaciones de las razones afectivas que buscaban expresión variaban fuertemente: dependiendo de la inclinación del intérprete, iban desde la ira impotente, pasando por la descarga de impulsos de venganza a causa de humillaciones crónicas, hasta la manifestación de un puro «placer en el mal». No menos descaminada era la suposición propuesta por muchos políticos de la derecha de que en los incendios de automóviles y edificios, así como en otros actos de vandalismo, se había tratado de acciones planificadas, cuando no incluso dirigidas.

En realidad, el crecimiento de la ola de violencia se remontaba a la formación ocasional de un objeto de ira, que, a través de un estimulante retro-acoplamiento, fue recompensado en los medios de masas franceses con altos premios de atención e impulsos de imitación. El detonante, en la medida en que las actuales reconstrucciones del proceso de aquella noche crítica sean exactas, fue la propagación fulgurante de un infundio según el cual, el 27 de octubre de 2005, la policía habría impulsado a la muerte a dos jóvenes del suburbio parisino. Esta suposición, que más tarde se demostró

como una verdad a medias, ya que no había ninguna relación directa entre la muerte de los jóvenes y las persecuciones policiales, fue suficiente para que numerosos jóvenes evocaran en el lugar del suceso un primitivo escenario «nosotros-ellos». Esto se propagó rápidamente a numerosos lugares. En el bando «ellos» se encontraba, naturalmente, la policía estatal, por supuesto también el ministro del Interior de expresión violenta y un confuso complejo de personas, símbolos e instituciones en los que se condensaban la extrañeza y la hostilidad del entorno francés hacia estos hijos de inmigrantes.

La formación de un objeto negativo estaba, a pesar de su vaguedad, suficientemente articulada como para que en muchos jóvenes provocara durante semanas la representación de unas escenas de lucha realmente ejemplares. Durante el transcurso de las revueltas en las calles de Clichy-sous-Bois, Le Blanc Mesnil, Aulnay-sous-Bois, etc., se realizó una especie de colección escénicamente teatral con una alta fuerza de atracción, sin que, por lo que se sabe, en ningún sitio una dirección política hubiera dado indicaciones. Una interpretación adecuada de este fenómeno supera la amplitud de la sociología corriente; más bien parece como si fueran descripciones de lógica de hordas, mediológicas y mimetológicas las únicas capaces de aclarar el ritmo de los sucesos. En todo caso, para la rápida escalada de esta ola fue decisivo que la acción típica en el escenario de la lucha, el incendio de coches que se hallaban aparcados casualmente, representase un modelo desde hacía tiempo habitual, por no hablar de un ritual de cualidades iniciáticas. A través de la fuerte afluencia de nuevos cómplices, este modelo de comunión a través de la destrucción cayó de golpe bajo la luz de los proyectores mediales.

Jean Baudrillard, en un comentario decisivo en el periódico *Libération*[188], ha conceptualizado el escándalo en el escándalo: sólo a través de las revueltas de noviembre se hizo notar a la opinión pública francesa que en su país, durante todo el año, noche tras noche, en una serie de ciudades se habían incendiado por término medio noventa vehículos; sólo en el transcurso del año 2005 han debido de ser 28.000, de los cuales, sólo cerca de 9.000 correspondieron a las revueltas de la *banlieue* y sus imitaciones en la provincia. La cumbre de los juegos pirómanos se alcanzó durante la noche del 7 de noviembre cuando, a lo largo y ancho de todo el país, ardieron más de 1.400 vehículos. Además, de enero a noviembre de

2005, la estadística registra 17.000 incendios de contenedores y casi 6.000 actos de vandalismo contra las cabinas públicas de teléfono y las paradas de autobús. Si bien la sociología de los autores dibuja para los ataques crónicos cuadros algo más complejos, existe una gran medida de semejanza entre los actores de la revuelta aguda y aquellos de la crónica afición incendiaria. Se trata siempre de los mismos jóvenes iracundos en los que a la doble miseria, la del paro y la de la presión hormonal, se añade el explosivo convencimiento de su superficialidad social. Sería insensato no querer comprender que ellos constituyen los reclutas potenciales de cualquier guerra que les mostrara una perspectiva de cómo podrían salir de la caldera de su impuesta apatía.

Con referencia a los cotidianos incendios que quedaron por debajo del umbral de percepción de los medios, Baudrillard habla sarcásticamente de una nueva luz eterna que quema en honor del inmigrante desconocido semejante a la llama junto al Arco del Triunfo. Así pues, estas salvajes llamas ponen de manifiesto el debacle psicopolítico de la «sociedad» francesa que no logra aportar a una gran parte de sus inmigrantes árabes y africanos y a sus descendientes una conciencia de pertenencia a la cultura política del país de acogida. Sin embargo, esto es una descripción fallida de la situación, pues no se trata de la «política cultural» francesa, cuyas bellezas no se abrirían a los iracundos jóvenes, sino de unas atractivas posiciones sociales que no poseen ninguna posibilidad real de ser conseguidas por parte de los descendientes de inmigrantes. Cuando Baudrillard formula la pregunta «perteneciente ¿a qué exactamente?» está presuponiendo ya, con provocadora claridad, la desaparición del *ethos* republicano como fuerza determinante del choque político en la «sociedad» civil francesa. Un descubrimiento muy parecido lo formuló Régis Debray con acentos de teoría cultural mediológica al constatar, no sin nostalgia, la falta de una efectiva religión civil en Francia. Si su diagnóstico fuera exacto significaría nada menos que el país habría entrado irrevocablemente en una situación que llevaría rasgos no sólo posgaullistas sino también posrepublicanos. Por su parte, Baudrillard llega a la conclusión arrebatadora de que la mayoría de los franceses se comportarían como inseguros inmigrantes afectados por el resentimiento contra el propio país. Como indígenas, sólo podrían afirmarse en la medida en que ellos discriminaran a los otros inmigrantes.

En efecto, a través de la excesiva tesis de que la «sociedad» se ha hecho para sí misma un colectivo fantasmal, la atención se dirige hacia las cargas psicopolíticas derivadas de la erotización capitalista[189]. Presumiblemente, una mirada más paciente a las reservas democrático-republicanas de cultura política de Francia demostraría que, por lo que respecta a su capacidad de regeneración, la situación es mejor de lo que sus ingeniosos y pesimistas comentadores creen. Esto lo prueban las huelgas extendidas por todo el país, gracias a las cuales el gobierno del Presidente del Consejo de Ministros, Villepin, en marzo de 2006, se vio obligado a aprobar una ley en la Asamblea Nacional acerca de la flexibilización del mercado de trabajo para los profesionales principiantes *(contrat premier embauche)*. Por otra parte, estas propuestas demuestran que los jóvenes franceses se encuentran en su casa dentro de una burbuja de ilusión donde se defienden privilegios como si se tratara de derechos fundamentales. El grado actual de erotización subversiva de las masas también pone de manifiesto, por supuesto, hasta qué punto los tradicionales conjuntos thimóticos de tipo pueblo, nación, partido o confesión resultaron debilitados a espaldas de sus actores o, incluso, parcialmente disueltos a través de la política del deseo del capitalismo popular. Así, cada ciudadano consumidor, en la medida en que no se mantiene en forma a través de fuerzas antagonistas de tipo familiar, cultural o corporativo, se fija de manera creciente en su soledad envenenada con una excitación del deseo condenada al fracaso. Cuando en mayo de 2005, en el referéndum sobre la Constitución Europea, los franceses optaron por el no, ejecutaron, en palabras de Baudrillard, un acto que representaba, según su contenido político y gestual, el equivalente exacto a las revueltas de los desintegrados en los suburbios. Una clara mayoría de ellos se comportó como si fuesen incendiarios de papeletas. Su comportamiento era el de los negadores de la integración que con referencia al objeto «Europa», alabado por la clase política, se comportaban de manera no menos burlona de lo que lo hacían los adolescentes de la *banlieue* con referencia a la República Francesa.

Las observaciones que fundan los diagnósticos de Baudrillard y de Debray convergen en una zona oscura. Sacan a la luz un negativismo amorfo en cuya fenomenología hace largo tiempo se trabaja esporádicamente, mientras la terapia y la política hacen su aparición. En su ensayo *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, de 1993, Hans Magnus Enzensberger citaba a un traba-

jador social de las cercanías de París que muy plásticamente describía la dinámica vandálica de una manera que todavía hoy se puede reconocer hasta en el detalle:

> Ya han destrozado todo, los buzones, las puertas, las escaleras. Han demolido y saqueado la policlínica donde sus hermanas y hermanos pequeños eran tratados gratuitamente. Ya no reconocen ninguna regla, destrozan las consultas de los médicos y de los dentistas y destruyen sus escuelas. Cuando se les construye un campo de fútbol, ellos mismos sierran los postes de la portería[190].

Enzensberger incluye estas observaciones dentro de un panorama de escenas de violencia asoladora que resume bajo el epígrafe «guerra civil molecular». El gesto típico de esta «guerra» y de sus «guerreros» consiste en la desolación desbocada del territorio que sólo en apariencia representa «lo propio». Su comportamiento constituye, de acuerdo con el autor, una respuesta al oscuro conocimiento que habla desde todas las imágenes de campamentos abarrotados y de suburbios desolados: «que somos *demasiados*». Semejante saber tiene que traer de cabeza a sus portadores. Cuando por fin éstos, hasta entonces con frecuencia insignificantes figuras marginales, quieren poner manos a la obra a la «eliminación de los superfluos» repartiendo ciegamente a diestro y siniestro, lo hacen porque «en secreto ellos mismos» se «cuentan» entre ellos[191].

Las alusiones a la «guerra civil molecular» crecen primeramente de manera casi imperceptible: basura acumulada en la orilla de la carretera, botellas de cerveza rotas en las calzadas y en las aceras, jeringas arrojadas en el parque, grafitos monótonos en todas partes «cuyo único mensaje es el autismo»; con el tiempo los síntomas de la destrucción alcanzan un umbral crítico: el mobiliario escolar destrozado, neumáticos pinchados, teléfonos inutilizados con cortafríos, autos incendiados: es entonces cuando se ve claramente que aquí impone sus señas un sordo lenguaje de descontento por todo lo existente. Pero no se trata ni siquiera de huellas de una «guerra civil». De tal se podría hablar si formaciones organizadas de guerreros se enfrentaran mutuamente como realidades confrontables. En vez de esto, en las improvisaciones vandálicas aparecen olas de negatividad pre-objetiva que testimonian la incapacidad de sus portadores para

actuar como ciudadanos, aunque fuese como ciudadanos luchadores. En todo esto está pulsando, como Enzensberger ha advertido con gran lucidez, una ira «contra todo lo que todavía está íntegro», un odio «contra todo lo que funciona», un enojo contra la situación que «forma con el auto-odio una amalgama indisoluble»[192]. Por lo demás, en este tiempo, el autor habría comprobado en la televisión una estrecha complicidad con todas las formas del vandalismo, dado que ésta funciona «como un único y enorme grafito»[193] embadurnado en la pared por iracundos medio-locos, que saben lo que hacen para, con ayuda de una botella de cerveza llena de gasolina, un encendedor y un equipo de voluntariosos cámaras, aparecer infaliblemente en el noticiario de la tarde.

Lo que nosotros hemos denominado como el «lenguaje del desagrado por lo existente» describe una epidemia de negatividad con cuya propagación lo que anteriormente se había llamado «malestar en la cultura» se recrudece en una civilización malograda. Esta especie de negatividad tiene muy poco que ver con las formas de la ira que hasta ahora se han tratado y que eran moralmente articulables y políticamente recolectables. Sólo *a posteriori*, con la observación de estos fenómenos se comprende toda la magnitud de la dejadez de la que se hizo culpable la izquierda tradicional, especialmente su ala bolchevique, aunque también sus variantes liberales, cuando supusieron, tanto en sus miembros como en las así denominadas masas, una afirmación natural y libre de ambivalencia en la coexistencia de los hombres con hombres en grandes bandos sociales.

Lo mínimo que se debería decir sobre esas primarias suposiciones sociófilas es que se basan en una visión unilateral de las circunstancias. De manera realista, en la sociabilidad humana habría que contar siempre con un componente, igualmente primario, sociofóbico. Ninguna política social podría poseer en absoluto la más mínima previsión de éxito si no entendiera que el sentido de la organización social debe consistir en mantener dentro de sus límites las molestias del hombre por el hombre. Contra este imperativo han chocado con descaro los regímenes colectivistas del siglo XX, en la medida en que ellos inventaron el sadismo sin precedentes del aborregamiento. La más extrema maldad de los mundos de los campos de concentración, tal y como fueron creados por Lenin, Stalin, Hitler y Mao, queda al descubierto no tanto en el hecho de reducir al ser humano al estado de una «vida desnuda», como intentó demostrar Giorgio Agam-

ben en una aguda interpretación. Más bien, el campo de concentración se basa en la intuición según la cual el infierno son los otros, tan pronto como se obligan mutuamente a una vecindad desagradable. Sartre en *Huis clos (A puerta cerrada)* no ha hecho otra cosa que cambiar el macroinfierno por el microinfierno. Quien se encuentra como pegado a sus enemigos en una total coexistencia procura que cada individuo sea aniquilado por la pequeña llama de la hostilidad inducida contra sus semejantes. Sólo los santos superan la situación de los campos sin deshumanización. «Campo de concentración» es sólo un nombre convencional para los modernos lugares de fuego de la misantropía. Sin consideración del oculto sustrato misantrópico –sólo de manera alusiva descubierto en el oculto juicio de la cotidianidad de que no se debería hacer daño al hombre por el hombre (Céline: «un culo menos»)–, los excesos exterministas del más reciente pasado permanecerían aún más oscuros de lo que ya son, a pesar de todas las explicaciones históricas y psicológicas hasta ahora ensayadas. Desde este punto de vista, la tesis *homo homini lupus* pierde su exactitud. Quien habla del «siglo de los lobos» para designar el siglo XX, piensa todavía de manera demasiado inofensiva.

También la xenofobia de la derecha es sólo una de las formas de fundición del plasma misantrópico. Esto no podrá ser visible en cuanto tal mientras se presente con sus improntas concretamente dirigidas, que, *eo ipso,* son sus seudónimos, su guardarropa ideológico. Quien sólo se escandaliza del guardarropa político e ideológico del disgusto por lo social desatiende el mensaje misantrópico en cuanto tal. Para la crítica normal de la misantropía por parte de los representantes de la filantrópica mayoría liberal resulta característica la suposición de que uno se habría puesto a seguro con que anunciase, lo suficientemente alto, su extrañeza sobre la extrañeza de los otros. De los aspectos más oscuros de la determinación misantrópica no se quiere tomar noticia en absoluto, ni en uno mismo ni en los demás. En realidad, la tendencia sociófobo-misantrópica se encuentra a gusto tanto en el campo de la izquierda como en el campo de la derecha; ésta se encoleriza en todos los idiomas oportunos contra las exigencias de la coexistencia con quien y con lo que sea. Sólo el vandalismo amorfo y epidémico deja que la básica sopa negativa suba a la superficie. Con ella se hacen representables una primaria misantropía sin mezcla y sin suavización, el insondable desagrado que provocan el mundo entorno, la sociedad e,

incluso, el hecho del mundo como radical de comportamiento. Con ello se manifiesta cómo, por su parte, la misantropía constituye la forma especial de una negatividad amorfa que se podría designar con los conceptos de misocosmia o misontia: hostilidad contra el mundo y contra todo lo existente. Saca a la luz el desagrado por las exigencias de la existencia y de la coexistencia en general.

En paroxismos de esta especie, la ira se encuentra en el punto cero de la articulación. Tras su recaída en el estadio de desagrado difuso y universal ha abandonado toda forma de coleccionabilidad, transformabilidad y capacidad de configuración. Ya no sabe nada más de la estrecha relación entre sensación de valores, sensibilidad jurídica y capacidad de rebelión, matriz de toda cultura de irritación democrática. Ahora parece hundida en un nivel subthimótico en el que ya no queda ninguna posibilidad para hacer desde él intentos con el objetivo de confirmar el propio valor y las propias pretensiones[194]. En el fondo de la más oscura ira se mueve, difusa e inarticulable, la exigencia de un final de humillación a través de lo real. Se trata de un extremismo del cansancio, de una radical apatía que se niega a cualquier tipo de configuración y de cultivo. Sus agentes no quisieran mover ni un dedo si el hacerse el muerto fuera el medio para salir de la olla del fracaso. Cuando se pelean consigo mismos para destruir lo que casualmente se ha cruzado en su camino, esto sucede como en una lengua extranjera de signos en cuyo sentido ni ellos mismos creen. Para estos extremistas del hastío, ni siquiera su existencia masiva significa nada. No quieren saber nada de que quizá se convertirían en el partido más poderoso si, en general, fueran capaces de tomar partido por algo, aunque fuera por sus propios intereses.

Esa internacional de hastiados de la humanidad existe en un estado de continua autodisolución. Noche tras noche caen millones de aisladas anestesias, cada mañana se borran a sí mismas junto con sus exigencias sin forma del orden del día. Ninguna asamblea constituyente estaría en situación de dar forma y contenido a su desmesurado veto contra el estado de cosas. Allí donde aparecen intentos fragmentarios, al día siguiente se reconocen las tesis de los actores a través de los añicos, ruinas y chatarras quemadas. No sorprende que los miembros de la internacional imposible no se sientan afectados en absoluto por el pensamiento de una recolecta organizativa. Para aquellos a los que no hacer nada representa la más íntı-

ma venganza de las circunstancias, toda forma de orientada cooperación con sus semejantes significaría para ellos el paso a la trascendencia, al no-cansancio, al no-ser vencido.

El teatro mundial de las amenazas

Finalmente nos vamos a permitir una panorámica en el estilo de una consideración histórica del mundo para observar retrospectivamente y de manera sumaria el destino de lo thimótico durante los últimos doscientos años, situándolo en el trasfondo de los dos milenios monoteísticos. Con ello se pondrá de manifiesto que los dos órganos más poderosos de la recolección, metafísica y política, de la ira en la civilización occidental, a saber, la doctrina católica de la ira de Dios y la organización comunista de masas movidas por la ira antiburguesa y anticapitalista, no han aguantado los exámenes de la época y el cambio de mentalidad.

El catolicismo sobrevivió al ascenso de la Modernidad sólo al precio de una renuente adaptación al día, adaptación que se ha prolongado durante dos siglos enteros. Durante este período se complació en realizar gestos de rechazo que, en aspectos concretos, se asemejaban hasta la confusión al teocéntrico antimodernismo de tipo islámico e islamista que conocemos gracias a las fuentes actuales. Durante su fase de reluctancia se revolvió contra la pretensión del modernismo de querer hacer de la religión una cuestión privada, y en el estilo de un movimiento zelota tipo «sólo Dios» se puso de uñas contra las tendencias a constituir de una cultura estatal conscientemente laicista o neutral y bastante distanciada del punto de vista religioso. Sin embargo, a la larga, el cambio de actitud en el catolicismo era inevitable, si bien no llegó a su fin antes de la segunda mitad del siglo XX. Esto trajo consigo un profundo rearme teológico: para, finalmente, poder hacer las paces con el modernismo, Roma tuvo que desligarse de las tradiciones antihumanistas y antiliberales que antes aparecían sin remedio y que radicaban en el absolutismo de los derechos divinos. La transformación alcanzó un punto en el que la teología católica se definió como órgano para una más profunda fundamentación de los derechos humanos. Naturalmente, esto implicó la renuncia a la degradante intimidación de los creyentes a través de las amenazas apocalípticas y de los horribles tonos del

dies irae. A continuación, en el interior de la Iglesia se retiraron del tráfico las doctrinas de la antigua y digna ira de Dios y de las imágenes del juicio al final de los tiempos, imágenes que mientras tanto se han convertido en curiosidades que se inspeccionan con placer como un género de horror metafísico en la medida en que se encuentra interés en ello.

Por lo que respecta al intento del comunismo de crear un punto de recolección mundial de las energías thimóticas con unos rendimientos humanos globalmente convincentes, la decepción y la amargura de los viejos testigos de la época espectral están todavía demasiado próximos como para que se tenga que explicar por qué todo pensamiento de una recolección «corregida» de semejantes experimentos resulta demencial. A los ojos de la posteridad, la aventura comunista representa hoy una oscura curiosidad tan gótica como la desaparecida escatología católica.

De los motivos, procedimientos y promesas de estos dos grandes colectores de la ira ya hemos tratado en el segundo y en el tercer capítulo de este ensayo. Sobre las consecuencias de su disolución habla el primero, en el que de manera abocetada se hace alusión al libre flotar de la venganza en la situación poscristiana recién estrenada, y el cuarto, que orienta su atención al estado de desamparo político de la ira en el campo poscomunista. Con ello no nos hemos arrogado la pretensión de investigar las posibles conexiones entre catolicismo y comunismo: en efecto, habría podido parecer obvio retratar el comunismo como forma secularizada de la teología de la ira cristiana, incluso como traducción materialista de la idea del reino de Dios, pero nos contentaremos con la anotación, que no desarrollamos más ampliamente, de que el comunismo manifestaba en muchos aspectos algunas características de un segundo catolicismo. Cuando en 1848, con tono de triunfal satisfacción, se afirmó que un fantasma recorría Europa y que todos los gobiernos entre París y San Petersburgo habrían de sumirse en el temor y en el espanto, esta afirmación testimoniaba una situación después de la «muerte de Dios» en la que también la función del juicio final –junto a muchos otros oficios de Dios– debería pasar a agencias terrenas. Según el estado de las cosas se prefirió para esta herencia el comunismo primitivo. El carácter «fantasmal» de este movimiento al que Jacques Derrida alude expresamente en su obra, varias veces citada, *Espectros de Marx*, no surgía naturalmente, como Derrida sugiere, del hecho de que en el comunismo se tratase de una utopía racionalista y de un objeto

del pensamiento que, en cuanto tal, sólo puede aparecer espectralmente, nunca como figura de carne y hueso. Lo que hizo al comunismo incipiente fuertemente espectral y le dio la fuerza de atraer hacia sí los reflejos paranoicos de sus enemigos fue su capacidad, pronto reconocible, de amenazar de manera fehaciente el orden existente con su derrocamiento. Cuando perdió su capacidad de amenaza fue liquidado como espectro y ninguna animación en congresos filosóficos logrará conferir a la hueca calabaza una fuerza espectral.

Tras la caída del comunismo, el negocio de la venganza por parte de una historia del mundo o, hablando más generalmente, de la equiparación del sufrimiento universal, tuvo que caer de nuevo en las manos de las agencias humanas. Consiguientemente hubo motivos suficientes para que la Iglesia católica se pudiera proponer en la escena como auténtico poscomunismo espiritual: reconocer esta oportunidad fue la misión teatral de Karol Wojtyla. El mensaje católico incluye, naturalmente, el regreso a la actitud clásica de conservadurismo moral según la cual también el hombre del presente debería liberarse de la ira y la revuelta para encontrar de nuevo lo que como consecuencia de los sucesos de 1789 se había perdido: paciencia y humildad. En estas recomendaciones se pasa por alto casi siempre que estas apreciadas virtudes no se asientan sobre bases sólidas cuando no les adviene el poder de amenaza de una teología del Juicio Final que se pueda proclamar fidedignamente.

Estas indicaciones sugieren la idea de que a la figura hegeliana de la astucia de la razón todavía se le puede atribuir una cierta utilidad, por muy ascéticas que puedan ser las expectativas que hoy se dirijan a los indicios de posibilidad de una razón oculta de la historia. Si se tuvieran que resumir de manera distanciada los rendimientos del comunismo habría que mencionar, en primera línea, los efectos externos, que superaron con mucho en productividad a los internos. Eran, naturalmente, tan paradójicos que apenas se discutieron de manera expresa. Aquí se debe apelar de nuevo al recuerdo de los esfuerzos, a menudo alabados, de la Unión Soviética en la lucha contra los ejércitos invasores del nacionalsocialismo. El mayor efecto del comunismo real se desarrolló sólo después de 1945 cuando, ante el trasfondo armamentístico del régimen estalinista y sus avanzadillas en Europa central y occidental, surgió una ocasión históricamente única para la ampliación del sistema de Estados sociales europeos.

De manera irónica, el comunista banco mundial de la ira logró su más significativo éxito como un efecto secundario no pretendido. Mientras acumulaba un potencial de amenaza realmente temible de carácter político e ideológico, ayudó a su anterior contrincante, los socialistas y socialdemócratas occidentales moderados, a llegar al máximo punto de su capacidad de rendimiento histórico. A los partidos socialistas de Europa parlamentariamente integrados les facilitó arrancar a los liberales y conservadores líderes del capital una gran cantidad de concesiones, tanto en lo referente a la redistribución de la riqueza como en la ampliación de las redes sociales. En este contexto a las partes sociales de Occidente les pareció plausible que amplias partes de la industria nacional en Francia y Gran Bretaña pasaran a manos estatales.

Si es cierto que la soberanía significa la capacidad de amenazar creíblemente, los partidos de trabajadores y sindicatos de Europa consiguieron su máximo efecto de soberanía gracias a una amenaza de lucha de clases indirectas que ellos podían rendir en el enfrentamiento de las partes tarifarias sin ni siquiera tener que apretar los puños. Les bastaba con dirigir discretamente la vista a las realidades del segundo mundo para dejar claro a la parte de los empleadores que, también en el país, la paz social tenía su precio. Si se resume la situación, se constata sin mucha exageración que los logros sociales en la Europa de la posguerra, sobre todo el muy citado capitalismo renano junto con su Estado social extensivamente ampliado y la cultura desbordante de la terapia, eran regalos del estalinismo: frutos de la ira que, en todo caso, sólo tras su exportación a un clima más libre podían madurar hasta llegar a un cierto grado de dulzura.

Los gastos para la paz social en el Occidente tuvieron que ser calculados de nuevo a fondo cuando el potencial de amenaza de la izquierda fue reduciéndose de manera incontenible, no en último término a causa del hecho de que a la Unión Soviética, en cuanto emisora de amenazas dirigidas a Occidente, se la tomaba mucho menos en serio. A más tardar en la fase final de la era Breznev ya no se daban los presupuestos para cualquier especie de actividad misional y expansionista de Moscú. También el maoísmo dejó de significar fuera de China algo más que un humo de paja del romanticismo campesino en el tercer mundo (piénsese en las confusas excursiones del Che Guevara a África y Bolivia) y la liquidación del bienestar en las universidades occidentales. Evidentemente era del todo

imposible que el Este, a causa de su dramática ignorancia en cuestiones de propiedad, pudiera ganar la competencia de los sistemas. Además fue el ejército ruso el que, gracias a la inútil campaña de diez años (1979-1989) contra las bandas afganas apoyadas por los Estados Unidos de América, suministró la prueba de cuán poco podía satisfacer correctamente a su anterior fama.

Bajo estas condiciones, los órganos de los trabajadores en el Oeste padecieron su privilegio de aprovecharse del miedo al comunismo de la parte capitalista sin ningún esfuerzo propio. Para el campo liberal-conservador resultaba obvio que en las rondas de negociaciones salariales estaba sentado frente a un debilitado, por no decir decadente, contrario. Por una parte, éste, debido a su relativa saturación, no estaba en forma y, por otra, había sucumbido a una parálisis progresiva producida por la ideológica deflación del campo de la izquierda.

Las consecuencias de estas percepciones determinan la atmósfera psicopolítica de Occidente desde los primeros años ochenta hasta hoy: sus resultados se suman ahora a las precipitaciones, climáticamente efectivas, del 11 de septiembre de 2001 y permiten suponer, cada vez con mayor probabilidad, un giro neo-autoritario del capitalismo ante el fondo liberal-belicista. Es el año 1979 el que se debe fijar, desde el punto de vista actual, como fecha clave del tardío siglo XX. Desde tres puntos de vista se puede decir que entonces comienza la entrada en la situación poscomunista: con el comienzo del fin de la Unión Soviética después de la marcha de su ejército a Afganistán, con la subida al gobierno de Margaret Thatcher y con la consolidación de la revolución islámica en Irán bajo el Ayatollah Jomeini.

Lo que se llama neoliberalismo no es otra cosa que un nuevo cálculo de los costos para la paz interior en los países de la «economía mixta» socialdemócrata-capitalista de tipo europeo o del «capitalismo regulado» a la manera norteamericana[195]. Esta prueba condujo inevitablemente al resultado de que la parte empresarial occidental tenía que comprar muy cara la paz social bajo la provisional presión política e ideológica que provenía del Este. Ahora se vio llegado el tiempo para medidas que reducían costos, medidas que, según su tendencia, pretendían un cambio de acento: del primado de la plena ocupación a la preferencia por la dinámica empresarial. Con ello se provocó un auténtico cambio del espíritu de la época.

Éste se fue distanciando cada vez más rápidamente de la ética del confort –al mismo tiempo rebelde y dirigista– que había imperado en los decenios de posguerra (y que sólo sobrevivía en Francia) para dar preferencia a una ética de riesgo neo-empresarial, proceso en el que se estaba convencido de poder aceptar como factor de coste externo la humillación de la nueva «clase» que ya no estaba constituida por individuos de ocasión rechazados o desnutridos. Desde entonces, en el interior del palacio de cristal europeo, flotan dispersas las culturas parciales del cultivo de la diversión y de la gestión de la depresión.

Qué grado de precisión tenían estos diagnósticos de la situación y qué grado de radicalidad tuvieron las consecuencias que de ellos se sacaron se ha demostrado a lo largo del cuarto de siglo transcurrido desde que Joseph Keith concibiera la «revolución del mercado» que, desde 1979, llevó a cabo en Gran Bretaña Margaret Thatcher y que pronto irrumpió en el continente y en amplias partes del mundo occidental, especialmente en la América de Reagan (1981-1988) y de Clinton (1993-2001). Donde esto se manifiesta de manera más evidente es en la tendencia constante del neoliberalismo: la larga marcha de las masas al paro que ha dado el tono en la visión sociopolítica. Las nuevas situaciones trajeron consigo consecuencias que hasta entonces apenas habían sido presumibles. Cuotas de desempleo del 8 al 10 por ciento o más son aceptadas por las poblaciones de las naciones europeas más o menos sin lucha y ni siquiera la sensible disminución, cada vez mayor, de los rendimientos del Estado social de bienestar ha podido hasta ahora avivar el fuego de la lucha de clases. Las relaciones de soberanía se han invertido de la noche a la mañana: las organizaciones de trabajadores no sólo tienen menos cosas en la mano con las que amenazar de manera efectiva, dado que el privilegio de amenaza casi unilateralmente había pasado al bando de los empresarios. En la actualidad se puede incluso afirmar de manera plausible que aún será peor en el caso de que la parte contraria se niegue a entender y a adoptar las nuevas reglas del juego.

La tercera recolección: ¿podrá el Islam político establecer un nuevo banco mundial de la disidencia?

Debe tenerse en cuenta este escenario si se quiere comprender bajo qué condiciones el terrorismo islamista pudo celebrar su ascenso hasta constituirse en factor en la escena de los poderes capaces de amenazar. Primeramente, los islamistas no parecieron existir más que como insolentes parásitos de la constelación poscomunista. En la época de sus primeras apariciones en escena a nadie se le habría ocurrido la idea de que aquí se iba a formar algo así como un tercer catolicismo o una alternativa oriental al comunismo. Pero esto no impidió que, casi de un día para otro, los activistas islámicos se presentaran ante el Occidente de la era bipolar, primero en Estados Unidos, después en la inoperante Europa, como un sustituto del enemigo. Este papel lo interpretaron desde el principio de manera ambivalente. Para los politólogos trágicos que están convencidos de tener siempre un enemigo, la ira del islamismo llegó como un regalo caído del cielo. Si bien en un principio no se les consideró, desde el punto de vista material, exageradamente peligrosos (en tanto sus agentes no tengan ningún acceso a las armas ABC y el control de la emigración sea suficientemente rígido), en el Oeste, el terror islámico mantiene el tono psicopolítico de los colectivos irritados a la altura deseada. Para los partidarios del idilio liberal, por el contrario, el terror islamista sigue siendo un huésped no deseado, en cierto modo como un loco grafitero que mancha las fachadas de la sociedad sin enemigos con mensajes obscenos.

Sin embargo, con independencia de cómo se pueda juzgar la ambivalente adopción del nuevo terror por parte de sus destinatarios occidentales, nunca habría pasado de ser un molesto fenómeno marginal tan rápidamente (en todo caso como un preanuncio de tormenta política) si no hubiera logrado entrar en los balances como un interesante asiento a tener en cuenta a la hora de confeccionar los nuevos cálculos de costes de la paz social en las sociedades occidentales. Mientras la amenaza comunista, como se ha anotado, tuvo como consecuencia una importante elevación de los costes sociales de la paz, los efectos de la amenaza del terror islamista resultan unos costes decididamente inferiores. En la medida en que de manera imaginaria pone al colectivo atacado bajo estrés, contribuye, a pesar de las

diferencias en que recientemente se ha ahondado de nuevo, a que en éste se forme el sentimiento de pertenecer a una solidaria sociedad real, es decir, a una sociedad de supervivencia que lucha por su futuro. Por lo demás, el nuevo terror produce, gracias a una hostilidad indiferenciada frente a la manera de vivir en Occidente, un clima de difusa intimidación en el cual las cuestiones de la seguridad política y la existencia consiguieron una primacía manifiesta por encima de las de la justicia social: *quod erat operandum.*

Con la intensificación del imperativo de seguridad, hasta convertirse en un motivo que todo lo domina en las actuales democracias de medios, el espíritu de la época del 11 de septiembre se ha adaptado a un nuevo ecosistema de amenazas y de medidas de defensa en el que esta vez, por muy frívolo que suene, se interpretan sumariamente las tendencias de amenaza del terror islamista desde la perspectiva del capitalismo radicalizado en la «dirección correcta». Sentirse amenazado desde las fuentes, mientras tanto bien conocidas, de Oriente Próximo significa ahora ver los motivos por los que eventualmente ya se podría estar dispuesto a conformarse con la deriva de la cultura política occidental hacia la situación posdemocrática. La *war on terror* posee la propiedad ideal de no poder ganarse nunca y de no tener que acabarse nunca. Estas perspectivas prometen a las tendencias posdemocráticas una larga vida en la que estadistas democráticamente elegidos podrían comportarse como comandantes supremos. Donde el pensamiento político se limita a consultas al mando supremo, conceptos como democracia o cultura independiente del derecho son sólo chips de un juego de estrategia[196].

Los destinos psicopolíticos de los Estados Unidos de América, durante las administraciones Bush, ilustran estos contextos con una inequívoca plenitud de ejemplos. En el espacio de pocos años, el mundo ha sido testigo de cómo una democracia deseosa de disenso vivenció una penosa extinción de especies en el ámbito de la diversidad política de opiniones bajo la ficción, provocada a ciencia y conciencia, de una guerra de supervivencia que afectaría a toda la nación. De la noche a la mañana, el campo político de la nación cayó bajo el influjo de fuerzas homogeneizantes. Al igual que en las guerras reales, también en este *drôle de guerre* se llega a una parálisis de la oposición interna a través del imperativo patriótico. Esta situación se debe, en parte, a los *mullahs* neoconservadores de los Estados Unidos de América, que no conocen ninguna barrera a la hora

de conjurar conscientemente el fantasma del horror de una nueva «cuarta guerra»[197] para, según las posibilidades, ahogar en vista de las desigualdades sociales todo atisbo de nuevas formaciones de oposición de cuño anticapitalista.

En la investigación de la nueva distribución de los potenciales de amenaza en los mapas geopolíticos de la actualidad resulta obvio el proponer las siguientes cuestiones: ¿Cómo se puede entender el tan mencionado peligro islámico? ¿Por qué medios actúa en el entramado psicopolítico de Occidente y de los países islámicos? ¿Oculta en efecto el potencial de «disolver el comunismo como dogma mundial», tal y como se puede oír en los círculos radicales islámicos entre Jartún y Karachi desde hace un decenio y no sólo a puertas cerradas?[198] El nuevo espectro que circunda Europa, los Estados Unidos de América y otras partes del mundo, ¿de dónde saca el poder de amenaza que hace temer a los líderes de las fuerzas establecidas? ¿Puede el Islam político, sin importar si aparece con o sin un componente terrorista, desarrollarse hasta hacerse un banco mundial de la ira? ¿Se convertirá en un depósito globalmente atractivo de energías antisemitas y poscapitalistas? El islamismo ¿es utilizable generalmente para la posterior escritura de las grandes y cansadas narraciones occidentales acerca de la sublevación de los oprimidos y ofendidos contra sus señores, viejos o nuevos? ¿Es suficiente con que el concepto Yihad madure tan largo tiempo hasta que se haga seudónimo de lucha de clases? ¿O no poseen los frentes que emergen de las erupciones del mundo islámico una testarudez que sólo a costa de malentendidos y desvirtuaciones se hace tolerable con las figuras de la narración occidental de la revolución continua, de la emancipación generalizada y de la progresiva realización de los derechos humanos?

Lo que cualifica al Islam político como posible sucesor del comunismo son preferentemente tres rasgos que se podrían percibir de manera análoga en el comunismo histórico. El primero se origina en la circunstancia de que al islamismo le es inherente una arrebatadora dinámica misional, que le predispone a constituir un colectivo de rápido crecimiento y compuesto en su mayoría por nuevos conversos, es decir, un «movimiento» en el sentido estricto de la palabra. No sólo se dirige de manera cuasi universal «a todos», sin discriminación de naciones y clases sociales: también ejerce sobre los desfavorecidos, los indecisos y los sublevados (en la medida en que no son de sexo femenino y a veces también sobre éste) una especial

atracción. Lo hace en la medida en que, en cuanto protector de los pobres, espiritual y materialmente despreciados, y como corazón de un mundo sin corazón, se gana muchas simpatías. La falta de exigencias en las condiciones de aceptación juega en ello un papel decisivo. Tan pronto una persona es admitida en las filas de los creyentes, ya está sin más capacitada para ser utilizada en el sentido de la colectividad luchadora, en muchos casos inmediatamente como mártires. A menudo, los catecúmenos adquieren, a través de una inmersión en una comuna vibrante, el sentimiento de haber encontrado por primera vez una patria y de no desempeñar un papel insignificante en los dramas del mundo.

El segundo atractivo del Islam político deriva del hecho de que a sus secuaces –tal y como, antes de él, sólo sucedía en el comunismo– se les puede ofrecer una «imagen del mundo» generalizada, marcada por la lucha y grandiosamente teatral, que descansa en una dura distinción entre amigo y enemigo, una tarea de victoria inequívoca y una arrebatadora visión utópica, a saber, el restablecimiento del emirato mundial que debería ofrecer al milenio islámico un refugio global, desde Andalucía hasta el lejano Oeste. Con ello, la figura del enemigo de clase se sustituye por la del enemigo de la fe y la de la lucha de clases por la de la guerra santa, bajo el mantenimiento del esquema dual de guerra de los principios. Una guerra inevitablemente larga y rica en víctimas en cuya última batalla, como es normal, el partido del bien está llamado a triunfar.

En el uso político, el así llamado fundamentalismo representa, como se admitirá fácilmente, no tanto una cuestión de fe cuanto una de las motivaciones para actuar, a saber, la de disponer de roles a través de los cuales un gran número de actores potenciales se ponen en situación de pasar de la teoría a la práctica y, todavía más, de la frustración a la práctica. En general aquí vale lo que la investigación demográfica ha sacado a la luz: «La religión suministra... aceite complementario para un fuego cuyo combustible inicial no procede de ella»[199]. Como matriz de activaciones radicales, el islamismo está a la par con el comunismo histórico y posiblemente sea superior a él, dado que frente a su cultura de origen no se puede presentar como movimiento de ruptura radical, sino como reconstrucción revolucionaria.

El tercer motivo, con diferencia desde el punto de vista político el más importante para el inevitable y creciente dramatismo del Islam político (aunque en la actualidad, después de una serie de derrotas, parece haber

perdido algo de su primera atracción), deriva del dinamismo demográfico de su campo de reclutamiento. Como los movimientos totalitarios del siglo XX, también él representa esencialmente un movimiento juvenil y, más en concreto, un movimiento de hombres jóvenes. Su impulso resulta en gran parte de la superabundancia vital de una gigantesca ola que crece inconteniblemente y que está formada por adolescentes y jóvenes de sexo masculino de entre quince y treinta años, sin ocupación y socialmente desesperados –en su mayoría segundos, terceros o cuartos hijos–, que sólo pueden vivir su ira sin perspectivas a través de la participación en el programa más próximo de agresión. En la medida en que las organizaciones islámicas creen en sus países-base mundos de violencia contra los ordenamientos existentes, crearán verjas en torno a posiciones alternativas en las cuales jóvenes iracundos y con ambiciones se podrán sentir importantes. A ello es inherente el impulso a golpear. A enemigos próximos o lejanos y más bien hoy que mañana.

Estos grupos, numéricamente enormes, constituyen el séquito natural de los agitadores de la generación más vieja, cuyos motivos de predicación surgen como por sí mismos de la disposición a la rebelión de su clientela, en lo que la tradición islámica sólo pone a disposición las formas semánticas para la textualización de las tensiones actuales de ira y violencia. Semejante a un ensayo de laboratorio, esta situación se podría observar en la urdimbre de las «revueltas espontáneas» a causa de las caricaturas danesas de Mahoma en febrero de 2006. Mientras los modosos europeos se quebraban la cabeza para encontrar las disculpas ante los musulmanes presunta o realmente ofendidos, activistas anónimos en Irak seguían haciendo girar la rueda de la provocación o, mejor dicho, la auto-estimulación a la guerra en la medida en que destruían la mezquita dorada de Samarra, uno de los más importantes santuarios chiítas al norte de Bagdad, con un atentado con bomba, con el resultado de que el contraataque produjo la destrucción de una docena de mezquitas sunitas. Los procesos hablan una lengua clara. Dicen más sobre el hambre de motivos que tienen los grupos dispuestos al golpe que sobre un conflicto presuntamente inevitable de las culturas. A los agitadores les resultaría penoso si tuvieran que darse cuenta de que a los provocadores externos realmente les da pena.

Desde este punto de vista está permitido decir que el Islam, en la utilización islamista, podría transformarse en un religioso *ready-made* que se

adapta extraordinariamente bien para fines de movilización[200]. A este respecto, su utilidad deriva de rasgos característicos de la doctrina de fe musulmana que desde el principio ha escrito en sus banderas la lucha contra los «infieles». El desprevenido lector del Corán no puede por menos de maravillarse de cómo un libro sagrado, sin temor a desmentirse a sí mismo, puede, casi en cada una de sus páginas, amenazar al enemigo del Profeta y de la fe con la pena del fuego eterno. Para remediar esta extrañeza no sirven en absoluto las explicaciones de los eruditos, que quieren derivar los polémicos pasajes del Corán de su contexto histórico. El Profeta estaría practicando una especie de crítica protosocialista contra los ricos de su tiempo, los arrogantes y desconsiderados mercaderes de La Meca que no querían oír nada de los valores igualitarios y generosos de la ancestral cultura antiguo-arábiga. A ésta se habría atenido la doctrina de Mahoma, cuando obligaba a sus secuaces al cuidado de los débiles. Tampoco la referencia, al principio aparentemente plausible, al privilegio monoteísta del celo por Dios y contra los infieles proporciona una manifestación del todo satisfactoria, dado que igualmente resulta evidente que ningún hombre se preocuparía por los pasajes oscuros del Corán si no hubiera bandas de buscadores de Dios que, en cifras millonarias, están ávidos de violencia y que acomodan las palabras para sus próximas acciones (mientras que los pasajes comparativamente más comprometidos de los Salmos veterotestamentarios de venganza dejaban frío al escaso público de la Iglesia y la Sinagoga desde hacía tiempo).

Las nuevas movilizaciones –sin importar si desde el punto de vista de la teología coránica son legítimas o no– podrían influir hasta la mitad del siglo XXI, si se mantiene constante el alto índice de nacimientos y sólo en el hemisferio árabe, en un reservorio de varios cientos de millones de jóvenes que, probablemente, sólo encontrarán un horizonte de sentido existencialmente atractivo en la irrupción en proyectos de auto-aniquilación encubierta de manera político-religiosa. En los miles de escuelas coránicas que recientemente brotaron del suelo, donde están los excedentes de jóvenes que bullen, serán entrenados los inquietos rebaños en los conceptos de la guerra santa. Sólo una pequeña parte de ellos se podrá manifestar en un terrorismo externo y la mayor parte de ellos sólo podría ser utilizada en guerras civiles que consumen vidas en suelo árabe, guerras de las cuales la masacre irano-iraquí de 1980-1988 ha dado un pequeño anticipo, pero

en las que las proporciones cuantitativas crecerán previsiblemente hasta alcanzar lo monstruoso. No son impensables gigantescas batallas de aniquilación entre los bandos de guerra chiíta y sunitas. A juzgar por todos los indicios, las destrucciones de mezquitas y de los respectivos lugares sagrados del otro bando proporcionan el preludio al respecto. Y no se debe ignorar que Israel tiene ante sí nuevas pruebas para su mantenimiento. Sin una política de amplios horizontes de aislamiento, el enclave judío no podrá superar las próximas décadas. La verdad es que incluso los conocedores de la situación no tienen hoy en día ni la más mínima idea de cómo se podrá canalizar con medios pacíficos el *youth bulge* que viene rodando impetuoso, la más amplia ola de jóvenes excedentes humanos preñados de tendencias genocidas en la historia de la humanidad[201].

Estas indicaciones a la base actual de masas del movimiento radical islámico designan al mismo tiempo los límites en los que acaba su comparabilidad con el comunismo histórico. Tanto los actuales como los futuros portadores del pensamiento expansionista del Islam no se pueden en absoluto equiparar con una clase de trabajadores y asalariados que cierran filas para, a través de la conquista del poder estatal, poner fin a su miseria. Más bien representan un subproletariado sublevado o, peor, un desesperado movimiento de excedentes humanos, inutilizables desde el punto de vista económico y social, para los que existen demasiadas pocas posiciones aceptables, incluso aunque ellos hayan llegado al poder, bien mediante golpes de Estado, bien a través de elecciones. Sobre la base de la situación demográfica, las imágenes hostiles de semejantes movimientos no podrán ser definidas sociológicamente como lo son en el caso de la «clase explotadora» concebida en sentido marxista, sino sólo religiosa, política y culturalmente. Internamente se orientan contra las elites, despreciables a los ojos de los activistas, que se oponen ampliamente contra el Occidente; externamente contra el Occidente en cuanto tal, en la medida en que éste es representado como la quintaesencia de importaciones culturales ofensivas, disgregadoras y obscenas. Naturalmente, sus líderes, más tarde o más temprano, intentarán poner bajo su poder los estados de renta de Oriente Próximo, para ocupar las alturas de mando en la redistribución de gigantescas riquezas que se basan en el negocio del petróleo. Con ello podrían calmar provisionalmente a su clientela a través de la participación en el maná del petróleo. Dado que los precios ascendentes de la energía de los

próximos decenios vendrán en ayuda de la provocadora pereza reformista de las existentes oleo-teocracias, las revueltas en estos países son más que probables. El caso de Irán ha preanunciado lo que entonces sucederá.

Por muy exacto que sea que la teocracia islámica descansa sobre la exigencia formal y material de ordenar toda la realización de la vida en una sociedad mundial virtualmente islamizada, no estaría en situación de afrontar los hechos económicos, políticos, técnicos y artísticos de la época actual. Mientras que el comunismo representaba una auténtica expresión de las tendencias occidentales de modernización que, incluso en ciertos aspectos, si bien no en el económico, formaba su vanguardia, el islamismo político lleva escritas en la frente su disparidad temporal frente al mundo moderno y su posición fundamental antimoderna: a ello pertenecen su rota relación con la cultura global de la ciencia y su relación totalmente parasitaria con la tecnología de las armas de Occidente. Al respecto, inicialmente no podrá variar nada la extremada dinámica demográfica del mundo islámico, cuyo conjunto de habitantes se multiplicó entre los años 1900 y 2000 de 150 a 1.200 millones, lo que representa una octuplicación. El «arma de la población» es, efectivamente, como Gunnar Heinsohn ha demostrado, de origen moderno, pero, en una situación carente de posibilidades de expansión y emigración, puede volverse contra sus propietarios[202]. Cuando uno de los líderes de Hamas, el médico palestino Abdel Aziz Rantisi, recientemente anunciaba que el siglo que viene sería el siglo del Islam se le escapaba una confusión, corriente en la época, entre cultura y biomasa. Tendría razón sólo en el caso, improbable, de que el mundo islámico, en cuanto conjunto, llegara en poco tiempo a la salida de su auto-culpable retraso. Cómo podría suceder esto es una cosa de la que ni siquiera sus mejor intencionados intérpretes tienen algo más que conjeturas.

Si se considera en el contexto de estas observaciones el secuestro de los dos aviones que en la mañana del 11 de septiembre fueron dirigidos contra las torres del *World Trade Center* de Nueva York, éste no fue la demostración de la fortaleza islámica, sino el símbolo de una maligna mediocridad, para cuya compensación sólo había que ofrecer el sacrificio, enmascarado de sacralidad, de vidas humanas. Ningún Marx del Islam político podrá afirmar que la moderna tecnología, nacida en el seno de la civilización occidental, sólo llegará a su plena determinación en las manos de los usuarios islámicos. La enseñanza del 11 de septiembre es que los enemigos de Occidente

se prometen toda reversión vengadora de los instrumentos occidentales contra sus autores. El islamófilo Friedrich Nietzsche debería hoy modificar sus juicios. Los reproches que lanzó en sus soflamas contra el cristianismo se han adaptado, a sus espaldas, a otros destinatarios. El islamismo radical de nuestros días ofrece el primer ejemplo de una ideología puramente vengativa que sólo puede castigar, pero no producir nada[203].

La debilidad del Islam como religión política, bien esté marcada por la moderación o el radicalismo, se funda en su orientación fundamental al pasado. Sus líderes hasta ahora no pueden formular más que conceptos no técnicos, románticos y marcados por la ira para el mundo de mañana. En el próximo medio siglo sin lugar a dudas habrá que poner en pie, mediante una retórica de iracunda grandiosidad, las crecientes masas de protesta de Oriente Próximo. Como movilizador de reservas thimóticas de gran amplitud, el islamismo en efecto dista todavía mucho de haber llegado al límite de sus posibilidades. El sueño de los activistas de un gran imperio islámico de cuño neomedieval inspirará todavía a innumerables soñadores, incluso aunque al respecto falten los presupuestos políticos para ello en todos los aspectos. Por el contrario, de las esperables constituciones imperiales de los Estados islámicos pueden surgir, en el mejor de los casos, potencias medias convencionales. Es improbable que originen creaciones exportables que en otras partes despierten una libido de la imitación. Decisivo para la marcha de las cosas sigue siendo el hecho de que las cabezas del islamismo en su actual organización son totalmente incapaces de configurar los próximos capítulos de la evolución cultural o incluso de prescribirlos, a pesar de que sus países de origen todavía lleven orgullosos el «estandarte de la victoria de la procreación»[204]. Hasta el presente, el Islam tiene pocas cosas que mostrar que le puedan capacitar para configurar de forma creativa las existenciales condiciones tecnológicas, económicas y científicas para la humanidad del siglo XXI. Constituiría ya un rendimiento titánico si tuviera éxito en la modernización de las propias reservas en un tiempo previsible. Sólo es seguro que ha despertado de su sueño dogmático. Después de un estancamiento de siglos regresa de nuevo al escenario mundial para descubrir con vergüenza que es incapaz de conectarse a las grandes hazañas culturales del Islam cosmopolita, moderado y creador que llegó hasta el siglo XIII. Podrán pasar siglos hasta que sus portavoces den que hablar de sí mismos más por rendimientos que por amenazas.

Para Occidente, éste no será un tiempo de espera vacío. Dado que en el mundo islámico existen ya dispuestos en la rampa de lanzamiento varios Estados demográficamente explosivos con planes para agresivas políticas imperiales –sobre todo Irán y Paquistán y, en menor proporción, Egipto y Marruecos–, en los próximos decenios se verá confrontado a una serie de alianzas, incoherentes pero momentáneamente ofensivas, que podrían recordar a los semimodernos movimientos eruptivos de iracundos perdedores de la Italia y la Alemania de tiempos desagradables.

Bajo estas circunstancias, las expectativas depositadas en el islamismo como potencial sucesor del comunismo, que jugara el papel de un movimiento de oposición mundial, deben considerarse más bien escasas. No se ve por lo demás cómo podría organizarse una nueva y universal recolecta de potencial disidente en los países del capitalismo globalizado. Por el contrario, una serie de grandes bancos regionales de la ira seguirá acumulando durante largos espacios de tiempo fuertes potenciales thimóticos. Pero, conforme a las previsiones, ellos no harán otra cosa sino derrochar cruentamente su capital en vez de invertirlo en empresas de cultura y economía capaces de futuro. Para la primera mitad del siglo XX, los juveniles movimientos islámicos constituyen, en una docena de países de Oriente Próximo, el foco más fuerte de irradiación de intranquilidad sobre el mapa mundial de las crisis que diseñan los analistas estratégicos. Sin embargo, por más que en todo el mundo los impulsos islamistas se orienten hacia una política de la ira en los próximos decenios, los siguientes veinte o treinta años podrían ser el período más fatal de todos los tiempos si se materializan suposiciones tipo *worst-case.* Por motivos inmanentes, sus proyectos difícilmente llegarán por encima del nivel de un negro romanticismo político. Así se podría calificar el principio de las movilizaciones que, escudándose en las guerras queridas por Dios, intentan llegar a una oscura meta: la autoaniquilación de los superfluos.

A quien se atenga a la exigencia de que la historia del mundo debería fungir como el tribunal del mundo, le esperan tiempos decepcionantes. En cualquier caso, se deberían buscar nuevos jueces. Dado que no se puede esperar nada bueno de los tribunales penales, en el futuro podrían, en todo caso, ser tribunales arbitrales. Según el estado de cosas, para este papel sólo se podrá contar con el capitalismo global. Sólo él podría, en su nueva ronda de juego, crecer hasta hacerse enemigo de sí mismo y some-

terse a una tensión tal como para tomarse en serio como retador a vida o muerte.

Conclusión: más allá del resentimiento

Después de todo lo que durante el transcurso de esta investigación se ha dicho, estaría fuera de lugar afirmar que para la ira han pasado ya sus mejores años. Por el contrario, estamos de acuerdo en que la ira, junto con sus hermanos thimóticos el orgullo, la necesidad de autoafirmación y el resentimiento, representan una fuerza fundamental en el ecosistema de los afectos, bien sea interpersonal, política o culturalmente. Esta tesis sigue siendo válida, aun cuando la ira en el futuro no pueda densificarse en colectas universales de tipo comunista, sino sólo manifestarse en cosechas regionales. Si se parte del presupuesto de que no se debería volver por detrás del grado alcanzado de la psicología política, las energías thimóticas aquí tratadas (bajo diversos motivos) deben ser acreditadas oficialmente en un cuadro más justo de lo real, en la medida en que hasta ahora han caído víctimas de una ignorancia organizada.

Lo que realmente ha llegado a su fin y se manifiesta en toda su disolución es la psicohistórica constelación del pensamiento revanchista, religiosa y políticamente exagerado, que marcó el espacio procesual cristiano-socialista-comunista. Nietzsche lo había caracterizado cuando encontró el concepto con el que diagnosticó a Pablo de Tarso y su invención del «cristianismo»: también el resentimiento puede ser genial. En la medida en que la relación de espíritu y resentimiento era estable, la exigencia de justicia para el mundo, sea más allá de la vida terrenal, sea en la historia que acontece, pudo refugiarse en las ficciones que aquí se han tratado exhaustivamente: en la teología de la ira de Dios y en la economía mundial thimótica del comunismo. Lo que en ambos sistemas estaba en juego no era ni más ni menos que la corrección de las cuentas del sufrimiento y de la injusticia de un mundo moralmente desequilibrado. Ambos se empeñaron en la tarea de positivar el resentimiento, para mantener despierto el sentido frente a la inaceptabilidad del mundo de la injusticia. A sus esfuerzos hay que agradecer que en la civilización occidental se formase el fenómeno, altamente improbable, que llamamos «crítica», si por crítica entendemos el espíritu,

encendido por el resentimiento genializado del no-sometimiento a los meros hechos, sobre todo a los hechos de la injusticia. Crítica, en este sentido, no es en absoluto un privilegio de Occidente, pero sólo en éste llegó a su desarrollo clásico; está presente en toda cultura que haya logrado liberarse de motivos serviles, holísticos, monológicos y masoquistas. Si de lo que se trata es de afirmar la posible universalidad de la política y de las formas de vida democráticas, se deberían tener en cuenta las culturas de consulta, las prácticas de discusión y las tradiciones de crítica de los otros como fuentes regionales de democracia[205].

Hay que mantener la siguiente perspectiva como un axioma: en la situación globalizada ya no es posible ninguna política de la equiparación del sufrimiento al por mayor que se construya sobre las reservas de injusticias pasadas y que se presenten codificadas como redentoras del mundo, como social-mesiánicas o democrático-mesiánicas. Ese reconocimiento pone límites estrictos a la productividad moral de los movimientos de reproche, incluso aunque –como en el caso del socialismo, el feminismo y el poscolonialismo– hubieran actuado a favor de causas en sí mismas respetables. Mucho más importante resulta ahora deslegitimar la digna y fatal alianza de inteligencia y resentimiento para crear paradigmas capaces de futuro, espacios libres de venenos de sabiduría vital. Sus criterios no son especialmente nuevos: en 1689, John Locke, filósofo precursor de la burguesía liberal, lo formuló en un lenguaje elegante: se trata de los derechos fundamentales a la vida, libertad y propiedad[206]. Por lo que respecta a la historia del éxito de esta tríada, los síntomas históricos son evidentes: sólo dentro de los límites del mundo en el que estas normas se respetan está en marcha una auténtica Ilustración: doscientos años más tarde, Friedrich Nietzsche ha completado estas premisas de los procesos civilizatorios de éxito –desde el punto de vista formal, sin duda de manera demasiado patética pero, desde el punto de vista terapéutico, de manera totalmente correcta– a través de un programa higiénico que ha puesto al día la liberación del espíritu del resentimiento. La preocupación de Nietzsche se orientaba hacia la disolución de la figura tóxica de la «humildad vengativa» a través de una inteligencia que de nuevo toma conciencia de sus motivos thimóticos. Entiéndase: sin una abierta cultura de la ambición no podrá llegarse nunca. Ésta debería tener lugar en sentido posmonoteísta, de tal manera que rompiera, con la debida coherencia, con las ficciones de la metafísica de la

venganza y sus reflejos políticos. Se pretende una meritocracia que, tanto desde el punto de vista intracultural como transcultural, equilibre una distendida moral anti-autoritaria con una conciencia marcada de las normas y con un respeto a los inalienables derechos personales. La aventura de la moral se realiza a través de un programa paralelo de las fuerzas elitistas e igualitarias. Sólo en este marco es pensable el cambio de acento de los impulsos de apropiación sobre las virtudes donantes.

Las pretensiones de este programa de formación son altas. En él se trata de la creación de un *code of conduct* para complejos multicivilizatorios. Semejante esquema debe ser lo suficientemente resistente como para ser justo con el hecho de que el mundo comprimido o globalizado sigue siendo, hasta nueva orden, multimegalómano e inter-paranoide. Un universo de actores enérgicos, thimóticos e irritables no puede integrarse desde arriba únicamente mediante síntesis ideales, sino sólo a través de unas relaciones fuerza-fuerza que mantengan el equilibrio. Ejercer el equilibrio supone no evitar ninguna lucha necesaria y no provocar ninguna superflua. También significa no dar por perdido el curso de competencia con los procesos de entropía, sobre todo de la destrucción del medio y de la desmoralización. A esto pertenece seguir viendo con los ojos de los otros para aprender. Lo que anteriormente debería producir la exagerada humildad religiosa, lo deberá producir ahora una cultura de la racionalidad que seguirá construyendo sobre observaciones de segundo orden. Solamente ella puede parar la maligna simpleza, uniendo la voluntad de validez con la auto-relativización. Para la solución de estas tareas se necesita tiempo, pero ya no se trata del tiempo histórico de la epopeya y del drama trágico. El tiempo esencial hay que determinarlo como una época de aprendizaje para las civilizaciones. El que sólo quiera hacer «historia» quedará por detrás de esta definición.

La palabra «ejercicio» no nos debe ocultar que, cuando se ejercita algo, se hace bajo las condiciones del caso real para, a ser posible, evitar la aparición de éste. No se permiten los fallos y, sin embargo, son probables. En un desarrollo favorable de los ejercicios se podría formar un set de disciplinas interculturalmente obligatorias a las que entonces, por primera vez, se podrían designar con razón con una expresión que hasta ahora siempre se utilizó precipitadamente: cultura mundial.

Notas

[1] Salmo 58, 11.

[2] Véase Ralf Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstössigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002, pág. 13.

[3] Con ello se rechaza la tan querida leyenda de los teólogos de que el mito contendría siempre la explicación del mundo existente, como si la distancia del mundo y la crítica sólo hubieran nacido con el discurso profético. En realidad, el mito es ya tan profético como el profetismo es mítico.

[4] Véase Raymond Aron, *Clausewitz, den Krieg denken*, Frankfurt 1980. Existe edición en castellano: *Pensar la guerra, Clausewitz*, Ministerio de Defensa, Centro de Publicaciones, Madrid 1993. Así como Robert Kaplan, *Warrior Politics. Why leadership demands a pagan ethos*, Nueva York 2001.

[5] Con referencia al nexo inconsciente entre humanismo y belicismo, véase Heiner Mühlmann y Bazon Brock, *Krieg und Kultur*, 2003.

[6] Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, t. 30, Berlín 1972, pág. 673.

[7] *Ilíada*, canto 9, versos 328-ss.

[8] Con referencia a la supervivencia del carácter eruptivo que en la Antigüedad tenía la ira en la «teología natural de la explosión» de la moderna cultura de masas, véase P. Sloterdijk, «Bilder der Gewalt – Gewalt der Bilder: Von der antiken Mythologie zur postmodernen Bilderindustrie», en: Christa Maar, Hubert Burda (eds.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Colonia 2004, págs. 333-s.

[9] Todavía la tardía fenomenología estoica de la ira mantiene que ésta no tolera ningún ocultamiento. Todos los otros vicios se pueden ocultar, «sin embargo, la ira se manifiesta y penetra hasta el gesto *(se profert et in faciem exit)* y cuanto más grande es tanto más claramente se inflama» *(quantoque maior, hoc effervescit manifestius)*. Todos los afectos tienen sus signos *(apparent)*, pero la ira no sólo se manifiesta sino que salta a la vista *(eminet)*. Séneca, *De ira*, I, I. En el siglo XX, la psicología académica frecuentemente habló de las «reacciones explosivas»; véase Ernst Kretschmer, *Medizinische Psychologie*, Leipzig 1930, págs. 183-s. Existe edición en castellano: *Psicología médica*, Labor, Barcelona 1966.

[10] Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburgo 1952, págs. 1209-s. Existe edición en castellano: *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona 2002.

[11] La expresión está tomada de Heinrich Mann, quien en su ensayo sobre Napoleón del año 1925 anotó acerca del fatal corso: «Él se dirigió al mundo como una bala a la batalla. De esa manera le envió la revolución...». Más abajo mostraremos que el concepto «revolución» no descansa en una modernización de la antigua *menis*. Su núcleo psicológico es la transformación del sujeto en un activo lugar de recogida de la ira mundial.

[12] Bruno Snell, «Die Auffassung des Menschen bei Homer», en el mismo, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo 1946, págs. 15-37. Existe edición en castellano: *El descubrimiento del espíritu: estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, El Acantilado, Barcelona 2008.

[13] Véase a título de curiosidad Jürgen Manthey, *Die Unsterblichkeit Achills. Vom Ursprung des Erzählens*, Munich/Viena 1997, págs. 31-s.

[14] Con referencia a la concepción antigua del Genius, véase el escrito del retórico romano Censurino, *De die natali*, así como P. Sloterdijk, *Sphären I, Blasen*, Frankfurt 1998, cap. 6, Seelenraumteiler, págs. 421-s. Existe edición en castellano: *Esferas I, Burbujas*, capítulo 6, «Compartidores del espacio anímico», Siruela, Madrid 2003, págs. 375-ss.

[15] Séneca, *De ira*, Liber primus 6: *Non est ergo natura hominis poenae appetens; ideo ne ira quidem secundum naturam hominis, quia poenae appetens est.* La filosófica domesticación de la ira entre los griegos se puede llevar en paralelo a la civilización de la ira de Dios en la teología «de los escritos sacerdotales» del judaísmo posbabilónico, según la cual el almacenamiento del acento en la pena individualizada de los amenazantes discursos proféticos quita a la ira divina los presupuestos de castigo y aniquilación. Véase Ralf Miggelbrink, *Der zornige Gott, op. cit.*, págs. 48-s.

[16] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt 1996, págs. 172-s. Existe edición en castellano: *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona 2005.

[17] El catálogo clásico de los pecados capitales ofrece, por supuesto, todavía una imagen equilibrada entre erótica y vicios thimóticos, en la medida en que la avaricia, la lujuria y la gula, el polo erótico, puede subordinarse al polo thimótico, soberbia, ira y envidia. Sólo la acedia se escapa de esta lista, dado que ella expresa una enfermedad sin sujeto y objeto.

[18] Expresado de una forma clásica en la divisa burguesa del siglo XVIII: *Felix meritis:* feliz por méritos propios. Este dicho adorna con buenos motivos la fachada de uno de los más bellos edificios clasicistas de Ámsterdam, un templo de la Ilustración en el Kaisergracht, edificado en el año 1787 y, desde 1945, provisional sede oficial del Partido Comunista neerlandés, hoy sede de uno de los centros culturales más dinámicos de los Países Bajos.

[19] Véase Robert Shaeffer, *The resentment against achievement. Understanding the assault upon ability*, Buffalo 1988.

[20] Véase Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturdynamischen Theorie*, Viena/Nueva York 1996.

[21] Por lo demás, al discípulo de Strauss, Francis Fukuyama, se le debe una de las mejores sinopsis de los antiguos y los nuevos discursos sobre el *thymós*, en los más enjundiosos pasajes del *bestseller*, no leído, que es *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Munich 1992. Para Fukuyama, véase también *infra* págs. 50-ss. Existe edición en castellano: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

[22] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro VII, capítulo 6 (1.149a, 26-27).

[23] Séneca, que cita este pasaje tomado del tratado aristotélico *Acerca del alma* en su *De ira* (Liber primus, 9), contradice al pensador griego con el argumento de que los afectos son tan malos ayudantes como guías.

[24] Véase Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte, op. cit.*, págs. 233-ss.

[25] Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, «Warum ich ein Schicksal bin», I y II. Existe edición en

castellano: *Ecce homo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1994, «Por qué soy un destino», I y II, págs. 123-ss.

[26] *Ibid.* I.

[27] En la ascensión a la colina de Eza, surgieron, como afirma Nietzsche en *Ecce homo*, los decisivos versos y canciones del «Von alten und neuen Tafeln», «De las tablas viejas y nuevas», del *Así habló Zaratustra*, III.

[28] Con relación a la invención de lo «simbólico» como el dominio del (Santo) Padre en una situación de debilidad real de la función paternal, véase Michel Tort, *Fin du dogme paternel*, París 2005, págs. 123-s.

[29] Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme: Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Munich/Viena 1995.

[30] Véase la derivación de la moderna psicología empresarial a partir de la presión innovativa del servicio de la deuda en el trabajo, fundamental, de Gunnar Heinsohn y Otto Steiger, *Eigentum, Zins und Geld: Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft*, Reinbek bei Hamburg 1996.

[31] Walter Burkert, *«Vergeltung» zwischen Ethnologie und Ethik. Reflexe und Reflexionen in Texten und Mythologien des Altertums*, Munich 1992, págs. 21-s.

[32] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, III, «De las tablas viejas y nuevas», 4.

[33] Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, *O. C.*, VII, Frankfurt 1974, pág. 68. Existe edición en castellano: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel Garrido, Tecnos, Madrid 2005.

[34] Boris Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, Frankfurt 2006.

[35] Con referencia a la fundamentación de la imagen, véase Gunnar Heinsohn, Otto Steiger, *Eigentumsökonomik*, Marburg 2006.

[36] Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, pág. 61 (*El crepúsculo de los ídolos*, «Sentencias y flechas», 12, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1981, pág. 31).

[37] Boris Groys, Anne von der Heyden, Peter Weibel (eds.), *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus*, Frankfurt 2005.

[38] Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt 1995, págs. 85-125. Existe edición en castellano: *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trotta, Madrid 1998.

[39] *Ibid.*, pág. 99.

[40] Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, *op. cit.*, pág. 380.

[41] Véase Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, Zurich 2003; asimismo, «Finis Germaniae», *Kursbuch* 162, Hamburgo 2005, págs. 18-29.

[42] El teorema del fin de la historia existe por lo menos en cuatro versiones: Kojève 1 (fin de la historia en el estalinismo), Kojève 2 (fin de la historia en el *american way of life* y en el snobismo japonés), Dostoievski (fin de la historia en el «Palacio de cristal»), Heidegger (fin de la historia en el aburrimiento *[Langeweile]*). Con referencia a las dos últimas versiones, véase P. Sloterdijk, «Heideggers Politik: Das Ende der Geschichte vertagen; Schlussvortrag der Konferenz: Heidegger», en *Le danger et la promesse*, Estrasburgo, 5 de diciembre 2004; así como P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt 2005, págs. 258-348 (existe edición en castellano: *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Siruela, Madrid 2007). Véase allí también la definición

técnica de historia mundial como la fase de éxito del unilateralismo y fase de constitución del sistema mundial (1492-1944).

[43] Véase Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt 2001; Bruno Latour, Peter Weibel (eds.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, ZKM Center for Art and Media Karlsruhe/The MIT Press, Cambridge Massachusetts/Londres 2005.

[44] Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder. Der junge Joseph*, Frankfurt 2004, pág. 271. Existe edición en castellano: *José y sus hermanos*, Labor, 4 vols., «Historia de Jacob», Madrid 1977.

[45] Robert A. F. Thurman, *Anger. The Seven Deadly Sins*, Oxford/Nueva York 2005.

[46] Véase Juliane Vogel, *Die Furie und das Gesetz. Zur Dramaturgie der «grossen Szene» in der Tragödie des 19. Jahrhunderts*, Friburgo 2002.

[47] Véase *infra* págs. 116-ss. y 142-ss.

[48] En relación con la fuente de la fórmula X en general – X *sans phrase*, véase Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín 1974, pág. 25. Existe edición en castellano: Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Comares, Granada 2004.

[49] Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*, *op. cit.*, pág. 270.

[50] Publicado primeramente en 1786 en el segundo número de la revista *Thalia* bajo el título «Verbrecher aus Infamie, eine wahre Geschichte». Existe edición en castellano: *Narraciones completas*, Alba, Barcelona 2005.

[51] Citado según Robert Conquest, *Der Grosse Terror. Sowjetunion 1934-1938*, Munich 2001, pág. 72, quien expresa sus dudas acerca de la autenticidad de la ira. Existe edición en castellano: *El gran terror: las purgas stalinianas de los años treinta*, Caralt Editores, Barcelona 1974.

[52] Con relación a las dudas que suscita la autenticidad de esta clásica cita, véase Christopher Read, *Lenin. A Revolutionary Life*, Londres/Nueva York 2005, pág. 11.

[53] Véase Régis Debray, *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'historie de l'Éternel en Occident*, París 2003.

[54] James Joyce, *Ein Porträt des Künstlers als junger Mann*, Frankfurt 1973. Existe edición en castellano: *Retrato del artista adolescente*, Lumen, Barcelona 1986.

[55] Jean Delumeau, *Angst im Abendland: Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek bei Hamburg, Hamburgo 1985. Existe edición en castellano: *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid 2002.

[56] Véase Gustave Flaubert, *Le dictionnaire des idées reçues*, París 2005, pág. 41. Existe edición en castellano: *Diccionario de lugares comunes*, Edaf, Madrid 2005.

[57] Boris Groys, «Marcel Duchamps "Readymades"», en: B. Groys, *Über das Neue. Versuch einer Kulturkommune*, Munich 1992, págs. 73-s.; asimismo, «Simulierte Ready-mades» de Fischli y Weiss, en: *Kunstkommentare*, Viena 1977, págs. 131-s.; también, «Fundamentalismus als Mittelweg zwischen Hoch- und Massenkultur», en: *Logik der Sammlung. Am Ende des musealen Zeitalters*, Munich 1997, págs. 63-s., así como, «On the new», en: *Research journal of anthology and aesthetics*, núm. 38, 2000, págs. 5-17.

[58] Véase Raffaele Pettazzoni, *Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee*, Frankfurt/Hamburgo 1960.

[59] Véase Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Munich 1992, especialmente las págs. 85-s.

[60] Rüdiger Safranski, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Munich/Viena 1997, pág. 32. Existe edición en castellano: *El mal o El drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona 2000.

[61] El concepto «archivo» se explicará más adelante, págs. 170-ss., de forma más detallada, aludiendo a su nueva designación en los trabajos de filosofía cultural de Boris Groys.

[62] Véase la Epístola dc san Pablo a los Romanos 9, 20.

[63] Génesis 4, 6-7.

[64] Génesis. 4, 12 y 14.

[65] Génesis 4, 23-24.

[66] Traducido según: Erich Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Friburgo/Basilea/Viena 1994, pág. 81.

[67] Sobre todo el mencionado libro de Erich Zenger, que se orienta vehementemente y con buenas razones hermenéuticas a la eliminación de las plegarias de odio judías del canon cristiano y del rezo de las horas de la Iglesia. Los argumentos teológicos del autor no son convincentes de la misma manera: ¿qué puede significar que los «estridentes sonidos de los salmos imprecatorios deban asustar a la cristiandad despertándola del sueño bien templado de sus estructurales amnesias de Dios»?, *op. cit.*, pág. 147.

[68] Ralf Miggelbrink, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, op. cit.*, pág. 450.

[69] Ezequiel 6, 11-14.

[70] Ezequiel 16, 40-43.

[71] Ezequiel 20, 13-17.

[72] Isaías 5, 25-26.

[73] El argumento de Isaías de que Dios sólo mantendrá un resto será retomado por san Agustín en un pasaje decisivo de su implacable doctrina de la gracia del año 397 (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2).

[74] Ezequiel 22, 20-22.

[75] Gerd Theissen, Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, pág. 249. Existe edición en castellano: *El Jesús histórico: Manual*, Sígueme, Salamanca 1999.

[76] Para las implicaciones metafísicas de la figura retórica «este mundo» (o «esta vida»), véase P. Sloterdijk, «Ist die Welt verneinbar? Über den Geist Indiens und die abendländische Gnosis», en: *Weltfremdheit*, Frankfurt 1993, especialmente el apartado I: «Fingerspitzengedanken», págs. 220-233. Existe edición en castellano: *Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, Valencia 1998.

[77] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munich 1972, págs. 818-s. Existe edición en castellano: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Espasa-Calpe, Madrid 1982.

[78] A este respecto se han de citar, sobre todo, los trabajos de Jacques Le Goff: *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbilds im Mittelalter*, Munich 1991. Existe edición en castellano: *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid 1989.

[79] Tertuliano, *De spectaculis/Über die Spiele*, latín/alemán, traducido y editado por Karl-Wilhelm Weeber, Stuttgart 2002, págs. 83-87.

[80] Véase Nicholas Kwame Apetorgbor, *Tertullian. Die Rache Gottes und die Verpflichtung des Menschen zum Verzicht auf Rache. Die Bedeutung der Theologie Tertullians für das heutige afrikanische Christentum*, Hamburgo 2004.

[81] Dante, *Divina Comedia,* Infierno, canto 34, verso 139.

[82] *De spectaculis, op. cit.*, pág. 83.

[83] *De spectaculis, op. cit.*, pág. 81.

[84] Restif de la Bretonne, *Revolutionäre Nächte in Paris,* publicado por Ernst Gerhards, Bremen 1989, pág. 20. Durante los disturbios del año 1848 se dieron discursos similares. Alexis de Tocqueville informa sobre un indigente joven campesino que había encontrado trabajo como sirviente de una familia parisina: «El primer día de la revuelta, por la noche, él (su patrón) le escuchó decir mientras recogía la mesa familiar: "¡El próximo domingo" –era jueves– "seremos nosotros los que comeremos las mejores partes del pollo!", a lo que una joven que también trabajaba en la casa añadió: "¡Y nosotras llevaremos los más bellos vestidos de seda!"». Existe edición en castellano: *El espectador nocturno: selección de las Noches de París,* Tumbona Ediciones, México 2007. Véase Alexis de Tocqueville, *Erinnerungen,* introducción de Carl J. Burckhardt, Stuttgart 1954, pág. 211. Existe edición en castellano: *Recuerdos de la revolución de 1848,* Trotta, Madrid 1994.

[85] En relación con el caso de Lasar Kaganowitsch, véase *infra* págs. 192-ss. y nota 147.

[86] Antonio Negri, «The Specter's Smile», en: Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx,* Nueva York/Londres 1999, pág. 15. Existe edición en castellano: «La sonrisa del espectro», en: *Demarcaciones espectrales. En torno a* Espectros de Marx, *de Jacques Derrida,* Akal, Madrid 2002.

[87] Christopher Read, *Lenin,* Londres/Nueva York 2005, pág. 103.

[88] Marx, Engels, *Werke,* tomo 27, Berlín 1972, pág. 190.

[89] *Mohr an General. Marx & Engels in ihren Briefen,* Fritz J. Raddatz (ed.), Viena/Munich/Zurich/Nueva York 1980, pág. 40.

[90] Rosa de Luxemburgo, *Briefe an Freunde,* Benedikt Kautsky (ed.), Colonia 1976, págs. 44-46.

[91] *Mohr an General, op. cit.*, pág. 203.

[92] Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung,* Frankfurt/Nueva York 2002, pág. 171. Existe edición en castellano: *Imperio,* Paidós, Barcelona 2005.

[93] Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte. Essays,* Reinbeck bei Hamburg, Hamburgo 1969, págs. 135 y 140. Existe edición en castellano: *El hombre rebelde,* Alianza, Madrid 2001.

[94] Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte, op. cit.*, pág. 21.

[95] Heiner Müller, *Der Auftrag,* en: Heinrich Müller, *Werke,* tomo 5, obra 3, Frankfurt 2002, pág. 40.

[96] Mijail Bakunin, *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften,* editado e introducido por Horst Stuke, Frankfurt/Berlín/Viena 1983, pág. 103. Existe edición en castellano: *Estatismo y anarquía,* Folio, Barcelona 2002.

[97] Con referencia al significado histórico-democrático del metodismo, véase Gertrud Himmelfarb, *Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments,* Nueva York 2004, págs. 116-s., «Methodism: A Social Religion».

[98] Heinrich Heine, *Lutetia, Anhang. Kommunismus, Philosophie und Klerisei;* carta del 15 de junio de 1843.

[99] Mijail Bakunin, *Staatlichkeit und Anarchie, op. cit.*, págs. 101-102.

[100] «Die Aufstellung der Revolutionsfrage», 1869, en: Mijail Bakunin, *Staatlichkeit und Anarchie, op. cit.*, págs. 95-99.

[101] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, tomo 13, Frankfurt 1970, págs. 253-s.

[102] Mijail Bakunin, *Staatlichkeit und Anarchie*, *op. cit.*, pág. 101.

[103] *Ibid.*

[104] *Ibid.*

[105] *Ibid.*

[106] *Ibid.*

[107] *Ibid.*, pág. 103.

[108] *Ibid.*

[109] *Ibid.*, págs. 104-s.

[110] *Ibid.*, págs. 852-s.

[111] En relación con la primera fase del movimiento británico de trabajadores que argumentaba desde un punto de vista religioso y de derechos humanos, véase Edward P. Thompson, *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, Frankfurt 1987, tomo I, págs. 19-199. Existe edición en castellano: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona 1989.

[112] La expresión aparece, entre otros, en los comentarios a la época de Thomas Mann de los años treinta y cuarenta. Para un desarrollo más completo del concepto guerra civil mundial, véase Nikolaus Sombart, *Rendezvous mit dem Weltgeist. Heidelberger Reminiszenzen 1945-1951*, Frankfurt 2000, págs. 268-276.

[113] Sobre el recrudecimiento leninista del concepto de clases y el compromiso intrínseco a éste, véase *infra* págs. 178-ss.

[114] Véase Karl Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», en: *Die Frühschriften*, Siegfried Landau (ed.), Stuttgart 1968, pág. 216. Existe edición en castellano: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, «Introducción», trad. de José María Ripalda, Biblioteca Nueva, Madrid 2002.

[115] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlín 1923, reimpresión: Ámsterdam 1967, pág. 63. Existe edición en castellano: *Historia y consciencia de clase*, trad. de Manuel Sacristán Luzón, Orbis, Barcelona 1985.

[116] Un año después de la muerte de Stalin, Lukács publicó su libro *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954, que enseña cómo el pensamiento comprometido con el leninismo-estalinismo se exculpa a sí mismo huyendo hacia simulacros de procesos relativos a la historia de las ideas. En relación con el simulacro del proceso relativo a la historia de las ideas como procedimiento de exculpación en general, véase *infra* págs. 201-ss. Existe edición en castellano: *El asalto a la razón*, trad. de Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona 1972.

[117] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, *op. cit.*, pág. 88.

[118] *Ibid.*, pág. 89.

[119] Los versos correspondientes del original francés de la Internacional rezan así: *La raison tonne en son cratère/ C'est l'éruption de la fin.*

[120] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, *op. cit.*, pág. 53.

[121] Karlheinz Weissmann, *Schwarze Fahnen, Runenzeichen: Die Entwicklung der politischen Symbolik der deutschen Rechten zwischen 1890 und 1945*, Düsseldorf 1991.

[122] Véase Dirk Baecker, *Womit handeln Banken? Eine Untersuchung zur Risikoverarbeitung in der Wirtschaft*. Con una «introducción» de Niklas Luhmann, Frankfurt 1991.

[123] Véase Boris Groys, «Marcel Duchamps "Readymades"», *op. cit.*; también, «Fundamentalismus als Mittelweg», *op. cit.*; asimismo, *Politik der Unsterblichkeit. Vier Gespräche mit Thomas Knoefel*, Munich 2002.

[124] Véase el apartado «Das Neue als wertvolle Andere», en: Boris Groys, *Über das Neue, op. cit.*, págs. 42-s.

[125] Para una consideración sistemática del ejercicio artístico, véase Beat Wyss, *Vom Bild zum Kunstsystem*, Colonia 2006, tomo I, págs. 117-284.

[126] Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie, loc. cit.*

[127] Citado según Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, 6.ª ed., Munich 2000, pág. 339.

[128] Citado según Christopher Read, *Lenin, op. cit.*, pág. 178.

[129] Véase Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Munich 1989, págs. 13-20.

[130] Según la manifestación de Stalin, el Partido Comunista comprendía de 3.000 a 4.000 máximos dirigentes («el generalato de nuestro partido»), a los que se añadían entre 30.000 a 40.000 dirigentes medios («los oficiales de nuestro partido») y entre 100.000 y 150.000 de personal de mando inferior («los suboficiales del partido»).

[131] Según una fuente acreditada, esta tesis, más propia de los hunos, se atribuye a Grigori Sinoviev, uno de los más estrechos colaboradores de Lenin que en la asamblea del partido de Petrogrado, el 15 de septiembre de 1918, manifestó: «De los cien millones de habitantes en la Rusia soviética debemos ganar para nuestra causa noventa. Con los restantes no tenemos ni que hablar, deben ser aniquilados». Según un informe periodístico, el discurso de Sinoviev fue recibido con grandes aplausos. Citado según: Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg, op. cit.*, págs. 89 y 513-s.

[132] Véase Alexander Jakowlew, *Die Abgründe meines Jahrhunderts. Eine Autobiographie*, Leipzig 2003, págs. 154-s.

[133] Esto se refleja todavía en la literatura poscomunista, por ejemplo en la novela satírica sobre la era Putin de Viktor Pelewin, *Die Dialektik der Übergangsperiode von Nirgendwoher nach Nirgendwohin*, Munich 2004 (Moscú 2003).

[134] La tesis de que Lenin habría inaugurado el fascismo fue expresada en los años cincuenta por eruditos soviéticos, como por ejemplo por el premio Nobel de Física Lew Davidowitsch Landau. También Romain Rolland, tras su ominoso encuentro con Stalin en julio de 1935, que constituyó el lábaro del prosovietismo occidental, había anotado a finales de los años veinte que el comunismo habría producido el fascismo en la medida en que éste sólo era un «bolchevismo a la inversa» *(un bolchévisme au rebours)*. Véase François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX siècle*, París 1995, pág. 321. Antonio Negri admite que aún hoy ciertas variantes del populismo y del fascismo son sucesores deformados del socialismo. Véase A. Negri, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt/Nueva York 2004, pág. 282. Existe edición en castellano: *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona 2004. La tesis de Landau es, frente a las de Rolland y Negri, más radical y exacta, ya que identifica el leninismo no sólo dialécticamente como foco de provocación del fascismo sino también como su prototipo.

[135] Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte, op. cit.*, pág. 117.

[136] Bujarin alababa con gran empatía a los miembros de la checa que, con los nervios destrozados, volvían de su «trabajo infernal» como «ruinas de sí mismos». *Die Massnahme* (de 1930), el drama didáctico de Brecht *(Lehrstück)*, que debía entrenar la libertad de poder matar y el compromiso de tener que matar al servicio de la necesidad revolucionaria, demuestra qué importante fue para el comunismo la movilización de la disposición al asesinato. En sentido parecido, André Malraux, en la escena inicial de *La condition humaine* (de 1933) ilustraba cómo el héroe se ve arrebatado a través del asesinato realizado en la vorágine del activismo revolucionario. Con referencia a Brecht, véase Slavoj Žižek, *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt 2005, págs. 195-s. En un escenario parecido, Heinrich Himmler, en su discurso, tristemente célebre, en la sala dorada del Palacio de Poznam del 4 de octubre de 1943, había intentado excitar a los noventa y dos oficiales de las SS presentes a que, *in puncto*, «pronta disponibilidad a matar», las tropas de elite alemanas debían superar el nivel conseguido por los comisarios soviéticos. Le intranquilizaba que los funcionarios de la gran matanza de la Unión Soviética les llevaran una delantera de veinte años. En el año 2001, Robert Kaplan –leninista contra su voluntad– recomendaba, en su libro *Warrior Politics. Why Leadership demands a Pagan Ethos* (Nueva York), al gobierno americano dejar a un lado la moral judeo-cristiana de la incondicional protección de la vida para apropiarse con vistas a las próximas tareas de una mentalidad –pagana– más dispuesta al asesinato. Un poco más discretamente, Charles Krauthammer y otros ideólogos neoconservadores de la administración Bush han designado el unilateralismo dispuesto al asesinato por parte de Estados Unidos como «realismo democrático».

[137] Véase Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, París 1983, págs. 206-s.

[138] Con referencia a la reformulación de las reglas culturales después de las fases de máximo estrés, véase Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen*, *op. cit.*, págs. 50-97.

[139] En la competencia ideológica con los sistemas de izquierda más moderados en lo que se refiere a la aglutinación de ira, el Komintern no retrocedía ante ninguna agudización: sus agentes consideraron ideológicamente correcto y políticamente oportuno tachar a los socialistas parlamentarios de los países occidentales de «socialfascistas» todavía a finales de los años veinte. Tal vez nunca se manifestara de forma suficientemente explícita la fatalidad de estas regulaciones lingüísticas. Después de 1945 se actuó para olvidar que la confesión antifascista constitutiva de la nueva izquierda de la segunda mitad del siglo XX había debutado como antisocialdemocracia en la primera mitad. En efecto, Moscú le concedió mayor importancia a la «lucha contra el centro socialista» después de 1919. Con esta directiva, se hizo valer tanto la línea anti-menchevique como una neurosis obsesiva del bolchevismo también en la política exterior.

[140] Citado según: Alexander Jakowlew, *Die Abgründe meines Jahrhunderts*, *op. cit.*, pág. 155.

[141] Alexander Wat, *Jenseits von Wahrheit und Lüge. Mein Jahrhundert. Gesprochene Erinnerungen 1926-1945*, Frankfurt 2000, pág. 75.

[142] Nadeschda Mandelstam, *Das Jahrhundert der Wölfe. Eine Autobiografie*, Frankfurt 1971, pág. 297.

[143] Así rezaba el «Manifiesto de la Internacional Comunista al Proletariado de todo el Mundo» en marzo de 1919.

[144] La réplica de Kautsky dejó mucho que desear en la decisión. Véase K. Kautsky, *Terroris-*

mus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution, Berlín 1919, donde tachaba el bolchevismo de «socialismo tártaro» y de retorno antisocialista a la barbarie.

[145] W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, XII. «Porque ambos [tanto el odio como la disposición al sacrificio, P. Sloterdijk] se alimentan de la imagen de los antepasados esclavos, no del ideal del nieto ya liberado.» Existe edición en castellano: *Obras completas*, libro I, volumen 2, Abada Editores, Madrid 2008 [otra edición: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ítaca, México 2008].

[146] Eugen Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Moers 1987, pág. 527.

[147] Nikita Chruschtschow, ya un poco antes de su discurso, que por cierto hizo época, en el vigésimo día del partido de la KPdSU, había hecho importantes manifestaciones acerca de los delitos de Stalin y de los desmanes del culto a la personalidad: «Hemos dilapidado todo el capital acumulado de confianza que el pueblo manifiesta con el partido. No podemos explotar la confianza del pueblo infinitamente». Citado según Alexander Jakowlew, *Ein Jahrhundert der Gewalt in Russland*, *op. cit.*, pág. 31. En esta investigación intentaremos explicar de qué capital se trataba en realidad.

[148] Véase Robert Conquest, *Der Grosse Terror, Sowjetunion 1934-1938*, *op. cit.*, pág. 24.

[149] Ilya Kabakov, Boris Groys, *Die Kunst des Fliehens. Dialoge über die Angst, das heilige Weiss und den sowjetischen Müll*, Munich/Viena 1991, pág. 61.

[150] Véase Boris Groys, *Die Erfindung Russlands*, Munich 1995, págs. 14-s.

[151] Marx, Engels, *Werke*, tomo 17, Berlín 1973, pág. 277. Se trata de una afirmación de Marx que no impide en absoluto que poco después declare lo contrario celebrando con los más encendidos tonos a los actores de la fracasada Comuna de París.

[152] En relación con la figura «Terror en un país», véase Arno Mayer, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton 2000, págs. 13 y 607-701.

[153] Véase Heiner Mühlmann, *MSC. Maximal Stress Cooperation. The Driving Force of Cultures*, Viena/Nueva York 2005.

[154] Por ello no resulta del todo inofensivo cuando Antonio Negri en *Multitude*, *op. cit.*, constata que junto al frente primario de trabajo y capital existe «un número potencialmente ilimitado de clases». También resultaría arriesgada la simplificación postsocialista de los frentes posmodernos a la oposición entre pobres y ricos como «clases». Hay que permitir, ante el trasfondo del terror comunista, la pregunta de si los discursos actuales no dotan a los nuevos colectivos de lucha con un oculto mandato de acciones cruentas.

[155] Véase Boris Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, *op. cit.*

[156] Véase Simon Leys, *Maos neue Kleider. Hinter den Kulissen der Weltmacht China*, Munich 1972, pág. 22.

[157] Sebastian Haffner, *Der neue Krieg*, Berlín 2000, pág. 60.

[158] Véase el texto clave de Mao: «Über den langdauernden Krieg» (mayo de 1938), en: Mao Tse Tung, *Vom Kriege. Die kriegswissenschaftlichen Schriften. Mit einem Geleitwort von Brigadegeneral Heinz Karst*, Gütersloh 1969, págs. 181-278.

[159] Véase Boris Groys, *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion*, Munich/Viena 1988.

[160] Ambas cosas se pueden deducir de las reacciones chinas a las demoledoras opiniones

expresadas en la gran biografía de Mao Zedong realizada por Jung Chang y Jon Halliday: en China, la publicación del libro fue prohibida por parte del gobierno; patriotas intelectuales chinos rechazan el trabajo de acuerdo con las primeras impresiones como una intromisión exterior en los asuntos internos chinos. Las implicaciones de teoría de la civilización de estas reacciones de defensa calan profundamente. Se orientan en definitiva contra la importación de una ética victimocéntrica. Es decir, si los chinos en su propio país no se preocupan por las víctimas de la política de Mao, los foráneos no deberían tener ningún derecho a impulsarles a semejantes cuestiones, y mucho menos impertinentes historiadores o investigadores del oeste. Para la disposición lingüística, vigente en China desde 1981, que impone la afirmación de que la herencia de Mao fue en un 70 por ciento buena y en un 30 por ciento mala, los 60 o 70 millones de vidas humanas que se cargan a la cuenta del maoísmo desde 1949 deben resultar incómodos, y por parte del gobierno sólo pueden superarse gracias a la habilidad que tienen los chinos para sacar balances.

[161] Véase *infra* págs. 253-ss.

[162] Véase Xuewu Gu, «List und Politik», en: *Die List*, Harro von Senger (ed.), Frankfurt 1999, págs. 428-s.

[163] En su libro de memorias, *Une rage d'enfant*, París 2006, págs. 114-s., André Glucksmann se lamentó, *expressis verbis*, por su participación en el absurdo culto a Mao en Francia entre 1968 y 1972. Existe edición en castellano: *Una rabieta infantil*, Taurus, Madrid 2007.

[164] Alain Badiou ofrece en su libro *Le siècle*, París 2005, págs. 89-s., una defensa del «auténtico» maoísmo y, a la par, un ejemplo impresionante de anacronismo soberano.

[165] A. Dumas, *Der Graf von Monte Christo*, tomo 2, Munich 2002, pág. 675. Existen diversas ediciones en castellano: *El conde de Montecristo*, Debate, Barcelona 1998.

[166] A. Dumas, *Der Graf von Monte Christo*, tomo 1, Munich 2002, pág. 221.

[167] Sören Kierkegaard, *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* (1848).

[168] Véase Marx, Engels, *Obras completas*, tomo 17, Berlín 1973, pág. 343: «La clase obrera no tiene ningún ideal que poder materializar; sólo puede liberar los elementos de la nueva sociedad, que ya se han desarrollado en el seno de la sociedad burguesa en estado de ruina» («Der Bürgerkrieg in Frankreich», 1871).

[169] Manfred Hättich, *Zornige Bürger. Vom Sinn und Unsinn des Protestierens*, Munich 1984.

[170] Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), Hamburgo 1996, pág. 104. Existe edición en castellano: *Leviatán*, trad. de Antonio Escohotado y Carlos Moya, Editora Nacional, Madrid 1983.

[171] Véase Henk Oosterlink, *Radicale middelmatigheid*, Ámsterdam 2002.

[172] Junto a esto había una segunda figura de «teoría»: la filosofía estatal del marxismo-leninismo, postulada en los países del bloque del Este, como una unidad formada por materialismo dialéctico, materialismo histórico y comunismo científico, una amalgama cuyo aburrimiento terrorífico sus alumnos sólo pueden recordar con horror.

[173] Véase Antonio Negri, Michael Hardt, *Empire*, *op. cit.* La traición de Negri al animal totémico de la izquierda clásica va tan lejos que lo relega hacia el otro bando político: «El topo del pensamiento reaccionario vuelve a aparecer», dice con ocasión de una polémica contra Huntington; véase *Multitude*, *op. cit.*, pág. 51.

[174] Véase P. Sloterdijk, *Derrida, un égyptien. Le problème de la pyramide juive*, Éditions Maren Sell, París 2006. Existe edición en castellano: *Derrida, un egipcio: el problema de la pirámide judía*,

Amorrortu Editores, Madrid 2007. Conferencia pronunciada en el acto conmemorativo «Un jour Derrida» en el Centre Pompidou de París, con ocasión del primer aniversario de la muerte de Jacques Derrida el 21 de noviembre de 2005.

[175] Véase Boris Groys, *Privatisations, or the artificial paradises of post-Communism*, catálogo de la exposición: «Privatisierungen. Zeitgenössische Kunst aus Osteuropa», mayo-junio 2004, publicado por Revolver. Archivo de arte actual, Frankfurt 2005, págs. 7-15.

[176] Véase Boris Groys, *Das kommunistische Postskriptum, op. cit.*

[177] Véase P. Sloterdijk, «Goodbye Fortschritt: Das heilige Feuer der Unzufriedenheit», en: Utz Claassen, Jürgen Hogrefe (eds.), *Das neue Denken, das Neue denken. Ethik. Energie. Ästhetik*, Göttingen 2005, págs. 69-s.

[178] Véase Hans-Joachim Stadermann, *Die Fesselung des Midas. Eine Untersuchung über den Aufstieg und Verfall der Zentralbankkunst*, Tubinga 1994.

[179] La sinergia entre la ralentización de la caída y la movilización de los rendimientos compensatorios se ha neutralizado en un sensible sistema parcial de los Estados nacionales capitalistas: cada vez más ciudadanos en los países europeos comienzan a comprender que el Estado de bienestar, sobre todo desde el punto de vista de su construcción nuclear, y los sistemas de renta se asemejan a un juego piramidal en el que los mayores se aprovechan fuertemente mientras que los jugadores de la tercera ronda son mordidos por los perros. Junto a esto, los presupuestos estatales extremadamente endeudados en la mayoría de los países manifiestan ya, desde hace largo tiempo, el carácter de los sistemas Ponzi, cuya estabilidad en gran parte descansa en la incapacidad cuasi religiosa del acreedor de imaginarse un Estado incapaz de hacer frente a los pagos (si bien las crisis de insolvencia de Rusia y Argentina lo han demostrado): también lo impensable sucede.

[180] A. Carnegie, *Geschichte meines Lebens*, 2.ª ed., Leipzig 1922, pág. 189.

[181] Siegfried Kracauer, *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, Frankfurt 1994.

[182] Citado según: Eric Hobsbawm, *Gefährliche Zeiten. Ein Leben im 20. Jahrhundert*, Munich 2006, pág. 146.

[183] Véase *supra* pág. 182.

[184] Véase P. Sloterdijk, «Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung». Epílogo a: René Girard, *Ich sah den Satan fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, Munich/Viena 2002, págs. 241-254. Slavoj Žižek también habla sobre la perversa estructura del nuevo imperativo del placer en numerosos apartados de su obra.

[185] En el libro de Immanuel Wallerstein, *Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts*, Viena 2002, se postula el surgimiento de un ordenamiento poscapitalista sobre la base de sistemáticas consideraciones abstractas, aunque falta cualquier tipo de alusión a su *modus operandi*. Con relación al giro de política solar, véase Hermann Scheer, *Solare Weltwirtschaft. Strategie für die ökologische Moderne*, 5.ª ed., Munich 2002; también, *Energieautonomie. Eine neue Politik für erneuerbare Energien*, Munich 2005.

[186] Véase P. Sloterdijk, «Was geschah im 20. Jahrhundert? Unterwegs zu einer Kritik der extremistischen Vernunft». Lección inaugural de la cátedra Emmanuel Lévinas, Estrasburgo, 4 de marzo de 2005; así como P. Sloterdijk, Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt 2001, sexta conversación, págs. 304-320. Existe edición en

castellano: *El sol y la muerte*, trad. de Germán Cano, Siruela, Madrid 2004, sexta conversación, «Antropología anfibia y pensamiento informal», págs. 299-ss.

[187] El hecho de que Oscar Lafontaine –que, por cierto, hace unos pocos años publicó un libro con el título *Die Wut wächst* («La ira crece»), Munich 2002–, en otoño del 2005 pudiera conseguir un éxito electoral para el partido de izquierdas que él había fundado alude, sin embargo, a una perspectiva de cómo se debería crear de nuevo un núcleo de autoafirmaciones para las reclamaciones crónica y débilmente articuladas de los parados, de los sub-retribuidos y de los marginales.

[188] J. Baudrillard, «Nique ta mère! Voitures brûlées et non au référendum sont les phases d'une même révolte encore inachevée», en *Libération*, 18 de noviembre de 2005.

[189] Con referencia al tema «emigrante en el propio país» o, en su caso, naciones posmodernas como asilo para indígenas, véase también P. Sloterdijk, Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod*, *op. cit.*, pág. 188.

[190] H. M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt 1993, pág. 32. Existe edición en castellano: *Perspectivas de guerra civil*, Anagrama, Barcelona 1994.

[191] *Ibid.*, págs. 48-s.

[192] *Ibid.*, pág. 52.

[193] *Ibid.*, pág. 70.

[194] Muchos psicoterapeutas advierten que en portadores de fanáticos sentimientos de odio incluso tendencias fuertemente destructivas resultan reversibles si a los afectados se les dan oportunidades suficientes para hacer compensatorias experiencias positivas; Carl Goldberg, «Terrorism from a psychoanalytic perspective», en Jerry Piven, Cris Boyd, Henry Lawton (eds.), *Terrorism, Jihad, and sacred vengeance*, Giessen 2004, págs. 212-s. No se explica si esto vale también para los fenómenos aquí aludidos de negativismo amorfo. Por lo que a los innumerables reclutas del Islam militante se refiere, los informes de los terapeutas no tienen significado para ellos. En primer lugar, en ellos el odio al que aluden múltiples veces no juega ningún papel, es solamente un código y un hábito infeccioso, no un sentimiento personal; estudios socio-psicológicos más recientes realizados en los Estados Unidos de América han llegado a la conclusión de que los terroristas son menos neuróticos que la población media. Por otra parte, estos grandes grupos no representan pacientes potenciales, sino políticos desafiantes a los que sólo hay que contestar con medios políticos.

[195] Véase Daniel Yergin, Joseph Stanislaw, *Staat oder Markt. Die Schlüsselfrage unseres Jahrhunderts*, Frankfurt/Nueva York 1999, págs. 22-87.

[196] Véase Eliot A. Cohen, *Supreme command: soldiers, statesmen, and leadership in Wartime*, Nueva York 2002.

[197] Véase Thomas Pany, *Die Fürsten des IV. Weltkriegs. US-Think-Tanks und das Netzwerk der Neokonservativen*, parte I, Telepolis, 28 de abril de 2003. En el campo occidental, autores neoconservadores como Eliot Cohen, Irving Kristol y Norman Podhoretz han fijado la expresión Cuarta Guerra Mundial como palabra clave para la necesidad de un plan de guerra integral contra el Islam político. Hay que recordar que la expresión «Cuarta Guerra Mundial» se ha utilizado antes por el subcomandante Marcos, en Chiapas, para designar la «globalización» como un gran ataque del capital contra los pobres de la tierra.

[198] Véase Avi Primor, *Terror als Vorwand*, Düsseldorf 2004, pág. 29.

[199] Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen,* Zurich 2003, pág. 31.

[200] En relación con la lógica del *ready-made,* fuera y dentro del arte, véase Boris Groys, «Marcel Duchamps "Readymades"», *op. cit.*

[201] Con referencia a los potenciales genocidas del siglo XXI, especialmente en Oriente Próximo, véase Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht, op. cit.* El mismo autor establece secamente: los próximos veinte premios Nobel de la Paz serán para gente a la que se le ocurra algo para una solución pacífica de estas tensiones.

[202] G. Heinsohn, *Söhne und Weltmacht, op. cit.*, págs. 72-112.

[203] En relación con la creatividad cultural y política del cristianismo de la Edad Moderna, véase Eugen Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, op. cit.*

[204] G. Heinsohn, *op. cit.*, págs. 24-s.

[205] Véase Amartya Sen, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident,* París 2005.

[206] John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung,* Frankfurt 2006. Existe edición en castellano: *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* Alianza, Madrid 2008.

Obras de Peter Sloterdijk
publicadas en Ediciones Siruela

En el mismo barco (1994)

Normas para el parque humano (2000)

Crítica de la razón cínica (2003)

Esferas I (2003)
Burbujas

El sol y la muerte (2004)
(con Hans-Jürgen Heinrichs)

Esferas II (2004)
Globos

Sobre la mejora de la Buena Nueva (2005)

Esferas III (2006)
Espumas

En el mundo interior del capital (2007)

Ira y tiempo (2010)

En este libro Peter Sloterdijk contempla la ira como factor político-psicológico que impulsa de forma decisiva la historia de Occidente hasta nuestra época más reciente, marcada por el terrorismo. En el umbral mismo de la tradición europea, o sea, en la *Ilíada*, ya aparece de forma relevante. Si se tiene en cuenta que los antiguos griegos la consideraban portadora de desgracias y, por esa vía, generadora también de héroes, ¿cómo es posible que, poco tiempo después, sólo sea permitida en situaciones muy concretas? ¿De qué forma se despliega en las tradiciones culturales posteriores, a partir de la santa ira de Dios, donde se puede ver un primer concepto de la justicia entendida como equilibrio? ¿Cuáles han sido los mecanismos que han servido a los movimientos revolucionarios para presentarse como administradores de una especie de banco mundial de la ira? ¿Por qué vías nos encontramos de nuevo con la ira? A estas preguntas responde Peter Sloterdijk con su propuesta de «ejercicios» de equilibrio a fin de no provocar batallas superfluas y «no dar por perdido el curso del mundo». Inconfundible seña de identidad del pensamiento y de la escritura de Peter Sloterdijk es su capacidad para insertar las cuestiones más actuales en una historia de larga duración y, de ese modo, fijar de nuevo la *condition humaine* presente desde contextos inesperados y trasfondos desconocidos.



